

المفخة

مجلة متخصصة تعنى بشؤون الفكر الديني والفلسفي

عدد خامس: الطبيعة البشرية [٢]

"أنا... الإنسان | شفيق جرادي

الإنسان من خلال الطبيعة والشخص والفطرة | حسن بدران

تأملات فلسفية في الطبيعة الإنسانية | نادر البزري

الطبيعة البشرية: ما فوق - المفهوم | فادي عبد النور

الطبيعة الإنسانية ومقاصد الاجتماع السياسي | حسن جابر

اللاهوت الطبيعي ومعرفة الله الوجودية | أنطوان فليفل

الطبيعة الإنسانية في الهندوسية | أحمد ماجد

أخلاقيات المناقشة عند هابرماس من منظور الطبيعة الإنسانية | وفاء شعبان

الطبيعة البشرية: العدالة في مقابل القوة | نواف تشومسكي وميشال فوكو

ندوة

الصبغة في الإسلام | شفيق جرادي

المعمودية والصبغة | جورج خضر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



| المَحَجَّة |

العدد السابع والعشرون ٢٠١٣

فهرس المحتويات

افتتاحية العدد | محمود يونس ————— ٣

عدد خاص: الطبيعة البشرية (٢)

- ١٥ ————— «أنا»... الإنسان | شفيق جرادي
- ٤٧ ————— الإنسان من خلال الطبيعة والشخص والفطرة | حسن بدران
- ٨٥ ————— تأملات فلسفية في الطبيعة الإنسانية من خلال النظر إلى تداخل الآخر في الذات | نادر البرزي
- ١٠١ ————— الطبيعة البشرية: ما فوق-المفهوم. قراءة في فكر هانس أرس فون ليتزار | فادي عبد النور
- ١١٣ ————— الطبيعة الإنسانية ومقاصد الاجتماع السياسي | حسن جابر
- اللاهوت الطبيعي ومعرفة الله الوجودية:
- ١٢٥ ————— إشكالية الوحي في لاهوت رودولف بولتمان | أنطوان فليفل
- ١٣٩ ————— الطبيعة الإنسانية في الهندوسية | أحمد ماجد
- ١٥٧ ————— أخلاقيات المناقشة عند هابرماس من منظور الطبيعة الإنسانية | وفاء شعبان
- الطبيعة البشرية:
- ١٨٧ ————— العدالة في مقابل القوة | نوام تشومسكي | ميشال فوكو | ترجمة علي يوسف ومحمد علي جرادي

ندوة

- ٢١١ ————— تقديم | نادر البرزي
- ٢١٥ ————— الصبغة في الإسلام | شفيق جرادي
- ٢٢١ ————— المعمودية والصبغة | جورج خضر
- ٢٢٧ ————— فهرس بالموضوعات التي عالجتها مجلة المحجة
- ٢٤٥ ————— الملخصات باللغة الإنكليزية
- ٢٥٥ ————— الافتتاحية باللغة الإنكليزية

ملف العدد ٢٨ [الفلسفة الأخلاقية]

ملف العدد ٢٩ [نظرية القيم]

الطبيعة، إذا، ملاك التوجه، والمَصِيغة بمقتضياته^(١). ثم إن أفق التوجه عند الإنسان يوازي الوجود على إطلاقه. فالإنسان بمثابة «النسخة المنتخبة» من كتاب الوجود^(٢). هذا في مقابل الوجودات الأخرى التي لها حصّة وجودية منحصرة - إلا أن تصير إنساناً^(٣) - وهو قول الملائكة، على سبيل المثال، ﴿وَمَا مِنَّا إِلَهَةٌ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾^(٤). والطبيعة «مقيّدة من جهة، أي محكومة للملاكات، ومطلقة من أخرى، أي مطلقة في وجهتها»^(٥) - أو على أساس مبدئها؛ لا فرق، إذ الوجهة والمبدأ يتقاطعان على موضوع واحد. وإذ تتأبى الطبيعة السكون، فإنها تختار لها وجهة تقصدها (وإلا اختيرت لها وجهة)، وتشبه بها إذ تتحرك نحوها.

لا يبدأ الإنسان حياته بتوجهية مطلقة، بمعنى أنه يستطيع أن يصير أي شيء. فهو ليس غير محتجب عن كل الجهات المتاحة، وليس مطلق العنان في تشخيص الوجهة، أو تخيرها، والثبات عليها. بل طبيعته قد تخصصت بموجب ملاكات مولده في زمان ومكان معينين، وكافة الحياتيات المرتبطة به (المولد)، بل السابقة عليه. وهذا منشأ ما يُطلق عليه «الطباع». إذ لكل فرد طبعه الخاص الذي منه يشرع بتلمس الجهات، ويحاكمها على ضوء الحصّة التي أوتيها، والتي تتمثل بقابليات بدنية، وعقلية، وخيالية، وإرادية، وشعورية محدّدة ابتداءً. إلا أن التوجهية المطلقة، الكامنة في الطبيعة الإنسانية الأصلية، أي السابقة على

(١) انظر، محمود يونس، «الافتتاحية»، مجلّة المحبة ٢٦ [العدد السابق، «الطبيعة البشرية (١)»] (شباط-ربيع ٢٠١٣): الصفحات ٣ إلى ٩. والتوجه، كما مرّ هناك، فعل مستمرّ، ومتحرك باتجاه الوجهة دوماً.

(٢) «قليل لفظه، مستوفى معناه»؛ صدر الدين محمد الشيرازي، المظاهر الإلهية، تحقيق جلال الدين الآفغاني (تم: مركز انتشارات دفتر تليغات اسلامي، ١٤١٩هـ)، الصفحة ١١٩.

(٣) أي أن تصير حقيقتها إنسانية، بمعنى صيرورتها مظهرًا للأسماء الإلهية على حد الاستواء؛ انظر، «الافتتاحية»، المحبة ٢٦، مصدر سابق.

(٤) سورة الصافات، الآية ١٦٤.

(٥) «الافتتاحية»، المحبة ٢٦، مصدر سابق، الصفحة ٢٦ التشديد في الأصل.

كل تخصص، فملك أن تهتج للإنسان أسباب تجاوز شروط الزمان والمكان، أو، إن شئت، تجاوز طبعه. وإذا يسلك الإنسان مساره الديني. بموجب وجهة حددت له ابتداءً - ليس ثم من سبيل آخر^(٦) - فإنه، شيئاً فشيئاً، يستعيد زمام وجهته، وإن ظلّ محكوماً للمقتضيات أو الملاحظات الأولى - مع قدرته على محاكمتها، فتجاوزها، دوماً، وهذه القدرة تضمحلّ وتشتدّ بموجب خياراته وتصريفات إرادته. هنا، يقول الملائ صدر الشيرازي: «إن القوى الفعلية [في الإنسان] بعضها يحصل بالطباع [وقد عرفتها]، وبعضها يحصل بالعادة [أي بتكرار أفاعيل غير مقصودة]، وبعضها يحصل بالصناعة [أي مع قصد ومزاولة]، وبعضها يحصل بالاتفاق [أي جزاء التقاطع مع نظام الطبيعة العام الذي يتخذ الإنسان فيه موقعاً غير نهائي] - وهذه اللا-نهائية نهائية^(٧) ما دام في مهلته الدنيوية، فلا تستقرّ إلا عند الموت الذي هو بمثابة نفاذ هذه المهلة»^(٨).

إلا أن الأصل، في المسألة، امتلاك الإنسان خيار تحديد الوجهة. ولا أقول بانعدام الاختيار مطلقاً خارج الأفق الإنساني. الأولى أن تترتّب. ولنا مضطرين، في سبيل تأكيد الخصوصية الإنسانية، أن نجعل قطعة بين الإنسان وباقي الموجودات. ولكن، يقول عام، فإن الإنسان يمتاز عن غيره بسعة أفق توجهه، وبكونه صاحب قول - لا أقل - في تحديد الوجهة. أمّا المحكّ فهو الاختيار الصائب للوجهة. وإن كانت كلّ الموجودات متوجهة شطر الحقّ بفعل الخميرة المفعلّة لها، والكامنة فيها، أي الطبيعة بما هي مبدأ الحركة، فإن الإنسان يندرج في هذا المسار الحتمي، بلحاظ زمنيته، أو ترمّنه، ويجافيه - وإن إلى حين - بلحاظ اختياره. فعلاقة طبيعته الخاصة مع الطبيعة بالعموم، أكثر جدلاً من علاقة الموجودات الأخرى، بطابعها الخاصة، مع الطبيعة العامة، لمحل الإنسان من الوجود. فالطبيعة الإنسانية تختصر كلّ هذه الطبائع الخاصة. ومتى تحققت في كمالها، فكأنما كمال الوجود، أو الوجودات، قد تحقّق. وهذا، مرة ثانية، مغزى كون الإنسان - متى ما اكتمل في طبيعته - وجه الله. وهذا سرّ وجاهته عند الله، أي كونه مدخلاً إلى الله، تقف عند اعتابه كافة مسارات كدح

(٦) أضف إلى ذلك أنه كائن اجتماعي، يحتكم إلى ملاكات مجتمعية تلقاها، ويفعل فيها فيلقها إلى من وراءه. ومن هنا، تكون التربية غاية في الأهمية، وكذلك السياسة بما هي كدح نحو توفير الشروط المجتمعية الأمثل لتفعيل قابليات الإنسان بما ينسجم وحقيقته.

(٧) وهذا ما يجعل وجود الإنسان معلّقاً بنحو ما؛ حول الطبيعة الملقّة، انظر، في هذا العدد، حسن يدران، الإنسان من محلال الطبيعة والشخص والقطرة.

(٨) صدر الدين محمد الشيرازي (١٠٥٠ هـ)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الطبعة ٤ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٠)، الجزء ٣، الصفحة ١٧.

الموجودات إلى الله. وهذا معنى العالم الأصغر، والإنسان الكامل.

هذه، في العموم، هي المترتبات على فهمنا للطبيعة البشرية كما عرضنا له في الافتتاحية السابقة. ومع تخصيصنا عددين كامليين لموضوع الطبيعة البشرية، فإنَّ الأسئلة، على ما يبدو، ليست بوارد أن تُشبع بهذا المقدار، أو أضعافه، من المعالجة. ويبدو أن الأسلم هو حصر الأسئلة على أمل أن يظل، في العددين، ما يشكّل، أقلّه، مؤشراً لأيّ معالجة تصبو لأن تكون وافية. وقد ألحستُ إلى مركزية الارتباط الأخلاقي بموضوع الطبيعة البشرية، وأريد، في التيسر من المساحة - ولعلّ القارئ يعذّرني على ما اعتاده من التطويل - أن أردفه بتلميح آخر. كما أريد أن أعرض لإشكالية الاكتفاء بالطبيعة في تفسير الطبيعة. ومن هذه المسألة المعرفية أشرع، مؤخراً المسألة الأخلاقية قليلاً لتقاطع بينهما.

يقرّر الملاً صدرا - انسجاماً مع قوله بالحركة في الجوهر، وبأنّ الحركة هي المتحرّكية، وأنّ الزمان مقدارها، لا علّتها - أنّ المبدأ القريب لأفاعيل النفس، وحرّكاتها المخصوصة، ليس أمراً مفارقاً عن المادّة^(٩)، سواء أكانت الحركة طبيعية، أو قسريّة، أو إرادية^(١٠). وهذا المبدأ هو الطبيعة «التي بسببها يطلب الجسم بالحركة كماالاتها الثانية»^(١١). وعليه، فللطبيعة كمالات ثانية مطبّتها إليها المادّة (الجسم) التي انوجدت معها^(١٢). وبعد، فهي، لا سواها، سبب الطلب إياه، أي طلب الكمالات. وهذا معنى قولنا، مجدّداً، هي ملاك التوجّه، والمصيغة بمقتضياته.

يتابع الفيلسوف قائلاً:

وكلّ ما يكون من لوازم وجود الشيء الخارجيّ فلم يتخلّل الجعل بينه وبين ذلك اللازم بحسب نحو وجوده الخارجيّ، فيكون وجود الحركة من العوارض التحليلية لوجود فاعلها القريب؛ فالفاعل القريب للحركة لا بدّ أن يكون ثابت الماهية متجدّد الوجود. وستعلم أنّ العلة القريبة في كلّ نوع من الحركة ليست إلّا الطبيعة، وهي جوهر يتقوّم به الجسم، ويتحصّل به نوعاً، وهي كمال أوّل لجسم طبيعي من حيث هو بالفعل موجود^(١٣).

(٩) المصدر نفسه، الصفحة ٤٨. وهذه هي حال الطبايع الأخرى سوى الإنسانية. فعلة حركتها متضمّنة في داخلها. بمعنى آخر، لم يُجعل الطبيعة، ثمّ كانت لها الحركة بجعل ثان. فلما كانت الحركة من ذاتيات الطبيعة، والجعل لا يتخلّل بين الشيء وذاتياته، فإنّ الجعل هاهنا واحد؛ انظر، المصدر نفسه، الصفحتان ٣٩ و ٤٠.

(١٠) المصدر نفسه، الصفحة ٦٤.

(١١) المصدر نفسه، الصفحة ٤٩.

(١٢) ولا أقول انوجدت فيها، إذ النفوس الإنسانية «ليس وجودها في المادّة، ولكن مع المادّة»؛ انظر، المصدر نفسه، الصفحة ٥٥. والمسألة أكثر تطلّياً من أن تردها هنا.

(١٣) المصدر نفسه، الصفحتان ٦١ و ٦٢.

النصّ، بالتالي، يجعل تمييزاً بين نحو الوجود الخارجي ونحو الوجود الذهني (التحليلي). وحيث المتحرك ومبدؤه واحد في الخارج، بمقتضى جعل واحد، فإنّ الذهن يحلّل هذه الوحدة، وهي سيّالة متحركة في الخارج، إلى مبدأ ومتحرك ثابتين، وهكذا تكون الماهيات على أيّ حال. هذا لا يعني أنّ الطبيعة ليس لها نحو ثبات في الخارج، بل «ثبات الطبيعة الكائنة في الأجسام هو عين تجددّها الذاتي»^(١٤)، تماماً كما أنّ العدد واحد في عين أنّه كثير، كما يمثل الملاً صدراً في محلّ آخر. وهذا الثبات هو ما يهبها هويّة، أي استقراراً، إلّا أنّ الملاً صدراً يصف هذه الهوية بالمتراخية، أو التدريجية^(١٥)، إذ تتعاقب عليها الصور بفعل حركتها المطردة نحو وجهتها، فتصبغها بأطياف من الهوية. ولا تفاوت في الأمر بين الحركة القسرية، التي تعمّ الكائنات، والحركة الاختيارية، التي يتفرد الكائن البشري بها - أو عبرتها الخاصة، إذا ما توخينا الدقّة. إذّا، الهوية الإنسانيّة هويّة ما فتأت في طور الإنشاء؛ تزداد وتغيض، تشدّ وتضعف. لذا كانت، على الدوام، مورد إقلاق للمنهج الفلسفي الذي يريد أن يحسم أمرها، مرّة ولأبد، في توقيه المفرط إلى اليقين البتّي.

وكملاحظة أخيرة على النصّ، فإنّنا عندما نلاحظ الطبيعة في حيثيّة ثباتها فهي عينها النفس؛ «النفس من حيث ذاتها [فهي] العقلية [عقلية]، وأمّا من حيث تعلّقها بالجسم فهي عين الطبيعة»^(١٦). ولا تكون النفس مبدأً للحركة - إذ لا بدّ لمبدأ الحركة القريب أن يكون متحرّكاً - إلّا باستخدام الطبيعة^(١٧). ولذا كان تعريف الشيرازي للطبيعة هو عينه التعريف المشهور للنفس^(١٨).

ما يتتّبع من سؤال، في هذا الموضع، يتّصل بتداعيات القول بعدم كون مبدأ الحركة (القريب) مفارقاً. فإذا كان مبدأ فاعلية الطبيعة، أي ملاك الحركة، والتوجّه، وتلمّس المقصد، متضمّنًا في الطبيعة إيّاها، فهل تكفي بذاتها، وتنفكّ عن كلّ مفارق؟ هل إنّ القول بمبدأ قريب للحركة، غير مفارق، يجذّم الحاجة إلى القول بمبدأ مفارق، أو بمحرك أوّل متنزّه عن طروء الحركة والحدثان؟

(١٤) المصدر نفسه، الصفحة ٦٣.

(١٥) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٧.

(١٦) المصدر نفسه، الصفحة ٦٦.

(١٧) المصدر نفسه، الصفحة ٦٥.

(١٨) «النفس كمال أوّل لجسم طبيعيّ آليّ ذي حياة بالقوّة»؛ انظر، مثلاً، حسن حسن زاده الآلي، شرح العيون في شرح العيون (قم:

دفتر تبليغات، ١٤٢١هـ)، الصفحة ١١.

لا ريب أن مبنى الملائم صدر الفيلسفي يقدم منظورا استثنائيا فيما يخص هذه الموضوعات، وما شاكلها. ولعلنا لم نتوافر بعد على الأدوات التي تمكننا من تعهده، بما يليق، لشدة ما يخالف حدوسنا المشحودة بروي للعالم أسبغتها علينا فلسفات الجوهرانية الحادة والثنائيات المتصلبة. فالطبيعة عنده سارية متحوّلة، والأكوان الجوهرية متجددة، والكلّ عنده وجود واحد، متصل، مترتب، متصاعد، تدلّ وحدته الجمعية على وحدته الشخصية. ولقد ولد هذا الاعتراف المتأخر بقابليات الطبيعة الخلّاقة إخراجا كبيرا للبني الفلسفية واللاهوتية التقليدية، وأغرى التيارات اللاحقة، التي قامت على القطيعة والاختزال والاجتزاء، بحصر الواقع في الطبيعة، والاقتصار عليها لفهم الواقع وتفسيره.

ولذا تطغى الطبيعانية naturalism على المشهد الفلسفي الراهن. إنها بمثابة ترويض للوضعية، وتطوير لها، مع عدم مخالفتها لها في مسبقاتها الأساسية (أصالة المادة، وما يتفرّع عنها). وهي، بعد، بمثابة الأيديولوجيا الحاكمة في الفلسفة التحليلية اليوم^(١٩)، وإن تظّهرت المسبقات المذكورة في غير شكل فلسفي. للطبيعانية جذورها القديمة، بالطبع، لكن مقالة كواين «طبعة الإستمولوجيا»^(٢٠) قد مثّلت محطة تزييم بارزة للتيار الطبيعاني - خاصة على ضوء مركزية الإستمولوجيا المستجدة - ولشاريع الطبعة التي اكتسحت مجالات نظرية المعرفة، والمتافيزيقا، وفلسفة الذهن، ونظرية المعنى، والفلسفة الأخلاقية^(٢١).

تقوم الطبيعانية على (١) القول بإغلاق العالم سبييا، واكتفاء المادة بذاتها، وعلى (٢) الالتزام بـ«المنهج العلمي» كمصدر وحيد للمعرفة. وبالتالي، فالعلم (الوضعي) لا ينتج المعرفة فحسب، بل يوفر الأساس (المتافيزيقي؟) لها. ويكمن السبيل إلى ذلك في استقرار عملية إنتاج المعرفة العلمية، ومحركاتها من ثم. ولهذه الغاية، ينبغي اختيار حقل علمي تكون له

J. Kim, "The American Origins of Philosophical Naturalism," *J. Phil. Res.* 28 (2003): 83-98. (١٩)

See, W. V. O. Quine, "Epistemology Naturalized," in *Epistemology, An Anthology* (Oxford: Blackwell Publishing (٢٠) Ltd., 2000), pp. 292-300.

"The American Origins of Philosophical Naturalism," op. cit; S. Luper, "Naturalized Epistemology," in E. Craig (٢١) (ed.), *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy* (New York: Routledge, 2005), p. 721; D. W. Hands, *Reflection Without Rules: Economic Methodology And Contemporary Science Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), ch. 4.

حتى ابن سينا لم يعلم من الطبعة؛ انظر،

J. McGinnis, "Avicenna's Naturalized Epistemology and Scientific Method," in S. Rahman, T. Street, and H. Tahiri (eds.), *The Unity of Science in the Arabic Tradition* (Springer Science+Business Media B.V, 2008), pp. 129-152.

حظوة خاصة - كما فعل كواين مع علم النفس (السلوكي)، أو كما حصل مع العلوم الإدراكية العصبية ونظرية التطور لاحقاً - فنستقرئ آلياته الداخلية، لنستنبط منها أحكاماً تبرّر الإنتاج المعرفي في حقول أخرى. الهاجس هنا هو تبرير المعرفة على أنها علمية؛ ف«لقد طغى على الإستمولوجيا»^(٢٢) الحديثة مفهوم واحد، التبرير، وسؤالان تأسيسيان يرتبطان به: ما هي الشروط التي تبرّر قبول اعتقاد [معرفي] ما على أنه صادق؟ وأي الاعتقادات مبرّرة لنا قبله في الأصل؟»^(٢٣) - إنه الإرث الديكارتّي (ديكارت مجدداً)^(٢٤). وعليه، فما تنهض به الطبيعية هو «صوغ شروط تبرير الاعتقاد على أساس وصفي، أو طبيعاني، حصراً، دونما لجوء إلى أيّ أسس تقييمية، أو معيارية، سواء أكانت هذه الأسس إستمولوجية [المقابليات *a priori* مثلاً] أو ما سوى ذلك»^(٢٥).

إلا أن معاداة المعيارية، الصارخة في المقاربة الطبيعية، تسلبنا كلّ سند معرفي، ولات حين فلسفة. هذا ناهيك بمشكلة الدور الواضحة (كيف نستخرج من علم ما، علم النفس مثلاً، الضوابط التي نحكم على أساسها العلم إياه؟)، التي تلقّت لها كواين نفسه، ولم يجد لها حلاً سوى تجاهلها^(٢٦). بأيّ الأحوال، تصدر أغلب الاعتراضات على الطبيعية من مشارب تتشارك وإياها عدداً من المسبقات (حول أصالة المادّة، وانحصار الواقع بها)، ولا نراها جذرية بما يكفي. ما تفتقر إليه كلّ التفسيرات المادّية هو غياب المعنى. فالتحليل

(٢٢) ثمّ فارق بين نظرية المعرفة والإستمولوجيا لا يبيح استعمال المفردة محلّ الأخيرة، أو ترجمة الثانية إلى الأولى. ففي حين تعالج نظرية المعرفة سؤال «كيف نعرف»، أو «كيف تطابق معارفنا العالم»، فإن الإستمولوجيا تدرس شروط صيرورة معرفة ما علمية (بالمعنى الوضعي، أو الطبيعي). هذا، وقد راج استعمالها في السياق الفرنسي بمعنى دراسة الشروط التاريخية التي بموجبها تصير الأشياء غرضاً للمعرفة. انظر، مثلاً،

H. J. Rheinberger, *On Historicizing Epistemology, An Essay*, trans. D. Fernbach (Stanford: Stanford University Press, 2010), p. 2.

J. Kim, "What is 'Naturalized Epistemology'?" in *Epistemology, An Anthology*, op. cit., p. 301. (٢٣)

(٢٤) لا نريد أن نلوم ديكارت على كلّ مصائب الفلسفة الحديثة. بل كلاًنا على الديكارتية بما هي وجهة عامة حسمت الأسئلة الأساسية، وفرضت حدود المنهج العامة، فطغت الاشتغال الفلسفي بطابع محدد: «الأجندة الإستمولوجية الديكارتية هي الأجندة الحاكمة في الإستمولوجيا الغربية إلى يومنا». هذا علماً أنّ الإستمولوجيا، بعد النقلة الديكارتية، تبوّأت محلّ الفلسفة الأولى (Ibid.). ولعلّ ديكارت لم يكن - بهذا الاعتبار - ديكارثياً أصلاً.

Ibid. (٢٥)

See, J. Kim, "What is 'Naturalized Epistemology'?" op. cit., pp. 13-301; H. Putnam, "Why Reason Can't Be Naturalized," in *Epistemology, An Anthology*, op. cit., pp. 314-24; A. Corradini, S. Galvan and E. J. Lowe (eds.), *Analytic Philosophy without Naturalism* (London and New York: Routledge, 2006), intro.; W. L. Craig and J. P. Moreland (eds.), *Naturalism, A Critical Analysis* (London and New York: Routledge, 2000); J. Beilby (ed.), *Naturalism Defeated?* (New York: Cornell University Press, 2002). (٢٦)

(العلمي) قد يصل بنا إلى توثيق كل ما يندرج في العالم المادي، لكنّه لا يخبر شيئاً عن سرّ اندراجهِ، أو عن مغزى وجودهِ. ثمّ هو أعمى فيما خصّ الواجهات التي تتخذها هذه الموجودات. كيف أمكن لنا أن نفرط في العلل الغائبة، أو أن نرى تفسيراً بالعلّة الماديّة مفصلاً عنها؟ إنّ أيّ سؤال عن التركيب المخصوص، فلنقل، لكرسيّ ما يستدعي إجابتين. أولاًهما يفترّ بالموادّ والإعداد، أي بـ«كيف» صنع النجار الكرسيّ المذكور. والتفاصيل، هنا، لا حدّ لها. أمّا ثانيهما فبسيط، لعلّه يتخذ صيغة من قبيل «كيما نستطيع أن نجلس عليه!». إنّ التفسير بالثاني يسبغ المعنى على التفسير الأوّل ويقوم به. والسبب في ذلك أنّه تفسير بوجه الخير في الأشياء، أو تفسير بالغاية منها.

وهكذا في حالة العالم. ثمة، في كلّ شيء، وفي العالم بالجملة، وجه خير يتحرّك نحوه. ما في العالم الماديّ يشير إليه، ولكنّا اتخذنا قراراً بعدم تلقّف الإشارات. فأيّ إخلال بالإغلاق السببيّ للعالم يوهن قبضة العقل الأداتيّ^(٢٧)، ويوحى بتفكّك الأمور من عقالها، والانفتاح على عالم من التفاسير الغيبية والخرافية.

وثمّ، من ناحية ثانية، الخطر المقابل، بأنّ نغمس في عالم الغيب، ولا نرى في الطبيعة إلّا أثرًا هابطاً تنعوذ منه. ففي الحالة الأولى، ليس الإنسان إلّا غريباً، سقط في هذا العالم (سهواً؟). أمّا في الحالة الثانية، فلا يعدو كونه إحدى تنوعات المادّة وقد تركبت اتفاقاً. إنّ الحزول، كما كان ابن العربيّ يسمّيه^(٢٨). ولا تنفاداه إلّا بأنّ نعصد التفسير الطبيعيّ، الذي يسلك من أسفل إلى أعلى، بمعنى ما، بتفسير يسلك من أعلى إلى أسفل، أي من الغاية إلى المغيبيّ. وما دمنا نعرف من عند الملاء صدر، فإنّه يُطلق على هذا النظام السببيّ، السالك من الغاية إلى المترتبات عليها، اسم «العناية»، أو، بالأحرى، «الفعل بالعناية». والعناية عنده اسم لأعلى مراتب العلم الإلهيّ – «العلم بالأشياء التي [الذي] هو عين ذاته المقدّسة»^(٢٩) – حيث الإجمال في عين التفصيل، والتفصيل في عين الإجمال^(٣٠). والله، عنده، فاعل

(٢٧) تجد في الافتتاحيّة السابقة (العدد ٢٩) إشارات نقدية كافية لمركزيّة العقل الأداتيّ، وشقّ الصبغ إلى اليقين البتّي. فالأحرى ألاّ أعاد الكلام عليه.

(٢٨) انظر، توشيهيكو إيزوتسو، البنية الأساسيّة للتفكير التألفيّ في الإسلام، ترجمة محمود يونس، مجلّة الحقيقة ٢٩ (صيف - خريف ٢٠١٠): الصفحات ١٤١ إلى ١٦٣.

(٢٩) المظاهر الإلهيّة، مصدر سابق، الصفحة ٩١.

(٣٠) هذا جريباً على عادته في اعتبار العلم شأنًا وجوديًا، وإطلاق أحكام الوجود عليه. فالوجود، عند الملاء صدر، في أعلى مراتبه، كثير في عين أنّه واحد، وو احد في عين أنّه كثير. «اعلم أنّ العلم مثل الوجود، لا يدخل تحت مقولة من المقولات وهو حقيقة واحدة، وله درجات متفاوتة، متفاضلة؛ في مرتبة يكون علمًا بكلّ شيء، غير مشوب بالعدم، [وأي مرتبة يكون علمًا

بالعناية، أي «يتبع فعله علمه بوجه الخير، بحسب نفس الأمر، ويكون علمه بوجه الخير في الفعل كافياً لصدوره عنه، من غير قصد زائد على العلم»^(٣١)، وإلا طعن في صرافة الذات الإلهية. ويعبر، في الأسفار، كما يلي: «ومنها [أقسام الفاعل] الفاعل بالعناية، وهو الذي منشأ فاعليته، وعلة صدور الفعل عنه، والداعي له على الصدور، مجرد علمه بنظام الفعل والوجود لا غير من الأمور الزائدة على نفس العلم»^(٣٢).

الآن، تفتح المسألة على أفق واسع بالفعل، وتحتل نقاشاً حاداً وكثير التفرع، ولكنني سأكتفي بملاحظات عامة - كي لا تكون هذه أطول الافتتاحيات التي كتبت (!) - تتجاوز الأفق الذي انفسح أمامنا. وسيكون لنا مجال لطرق المسألة في محل آخر^(٣٣)، خصوصاً على ضوء اعتراضات العلامة الطباطبائي، وعلى ضوء تفضيل الملا صدرا القول بكون الله فاعلاً بالعناية على كونه فاعلاً بالرضا، أي كون «علمه بذاته، الذي هو عين ذاته، سبباً لوجود الأشياء»^(٣٤). وهذا ما يعني أن الله يتوجه - أقولها بشيء من التسامح - في خلقه العالم إلى وجه الخير في العالم، لا إلى ذاته، وإن انتفى التعارض بين الأمرين من حيثية معية، إلا أن اختلاف زاوية النظر يوجب اختلافاً في المنظور إليه، وله بالغ الأثر فيما خص فهمنا للعالم.

ثم إن المفردة بحد ذاتها تنم عن علاقة بالعالم هي أبعد الأشياء عن أن تكون ميكانيكية؛ بل قوامها الحب الأول الذي سرى، من ثم، في كل ثنايا الوجود. هو الذي أعطى الطبيعة فعاليتها، وحرك كوامنها، وأرسى نظامها، وأسبغ المعنى على توجهاتها، فكيف يتعارض معها؟ وهذا مغزى إشارتنا في العدد السابق^(٣٥) إلى عدم تعارض الأنطولوجيا والأخلاق، والدعوة إلى أخلاق تأسيسية تعيننا على فهم العالم وعيشه. فعناية الله، بالعالم وبأشياءه، تعطيه

بشيء وجهلاً بشيء آخر. ولما كان ذاته تعالى وجود كل شيء على النحو الأم، فهو علم بكل شيء من دون شوبه بالجهل، وكان ذاته علماً تفصيلاً بكل شيء، على نحو لا يشذ عن حیطة علمه ذرة، فحضور ذاته لذاته علم إجمالي في عين الكشف التفصيلي» المظاهر الإلهية، الصفحة ٨٩، الهامش ٣ (تعليقة الآشتياني).

(٣١) المصدر نفسه، الصفحتان ١٠٠ و ١٠١؛ التشديد ليس في الأصل.

(٣٢) الحكمة المعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ١٢، التشديد ليس في الأصل.

(٣٣) انظر،

M. Youness, "The Theory of Evolution: An Islamic Perspective; Part II: Care and Meaning," *Theological Review*, forthcoming.

وهي الجزء الثاني من عملنا على نظرية التطور:

"The Theory of Evolution: An Islamic Perspective; Part I: Against Parsimony," *Theological Review* 33 (2): 107-134.

(٣٤) المظاهر الإلهية، مصدر سابق، الصفحة ١٠١.

(٣٥) «الافتتاحية»، المحجة ٢٦، مصدر سابق.

(أي العالم) صبغة أخلاقية لازمة. فالعالم قد بات متقومًا بمقولة (العناية) هي أخلاقية، اكتمالية، في صميمها.

وكما أن صدور العناية والمعنى عن جذر واحد قد فتح لنا مجالاً للتفكير في تشكّل العالم سببًا بالصورة التي ذكرناها - إذ اللغة، في العالم، مخزون الإشارات إلى مكوناته - فإننا، كذلك، لا نرى سبيلًا إلى المعنى، إلى الفهم والعيش، خارجًا عن المعاناة. إنها مكابدة الوجد، واحتمال الألم، كي لا تخمد جذوة التسأل، وتنطفئ جمرة الكدح إلى الحق. إنها روح فلسفة البلاء - ﴿وَلْيَبْلُوكُمْ﴾^(٣٦) - التي تصدر عن عالم متقوم أخلاقيًا، لا تسلبه الشرور التفشئة المعنى، بل تجعل المعنى ممكنًا بالمعاناة.

بأي الأحوال، تولي المحبّة هذا الارتباط الأخلاقي اهتمامها في العديدين القادمين (حول الفلسفة الأخلاقية [العدد ٢٨]، ونظرية القيم [العدد ٢٩])، ولا بأس بإعادة طرح بعض الأسئلة التقليدية بنفس جديد.

مع العدد

ينظر شفيق جرادي في رمزية الطبيعة الإنسانية التي، لبرزخيتها، بمعنى استجماعها المعنى الكلّي والاشتغال الجزئي، تعمر الأرض، وتصوغ التاريخ، بمسؤولية الاستخلاف الآدمي. ويدرس حسن بدران ما يعتبره الطبيعة المعلقة في الإنسان، التي تحتك في فطرتها بذور تفعيل حقيقتها، وإقامة وجهها.

أمّا نادر البزري، فيتقدّم، مستفيدًا من مقدّرات اللغة العربية، بقراءة فنيولوجية لفعل الآخر في الذات ومديونيّتها لها. ويقرأ فادي عبد النور في منظومة اللاهوتي هانز أرس فون بالتازار، مستفيدًا من إشارات حول الله والغشلت والسر، ليتقدّم، بمعالجة، للطبيعة الإنسانية، ما وراء-مفهوميّة. وفي ورقته، يدعو حسن جابر إلى إعادة النظر في الاجتماع السياسي، عند المسلمين، على ضوء المقاصد القرآنية التي التفتت إلى تركّب المسار التكامليّ الإنسانيّ على المستويين الماديّ والمعنويّ.

ويعرض أنطوان فليفل للاهوت رودلف بولتمان الذي يقول بعدم توافر الطبيعة

(٣٦) انظر، سورة البقرة، الآية ١٥٥؛ سورة محمد، الآية ٣١.

الإنسانية على ما يصل بها إلى معرفة الله، سواء من خلال التفكير في التاريخ أو الطبيعة، إلا أن يأتيها الوحي من خارج. أما أحمد ماجد فيدرس المنظور الهندوسي، على تنوعه، إلى الطبيعة البشرية التي باتت تعاني الابتعاد عن أصلها. وفي سياق غير متصل، وإن تشارك الهواجس إياها، تقرأ وفاء شعبان محاولة يورغن هابرماس استعادة الطبيعة الإنسانية من ربة العقل الأدوات من خلال ما يسميه أخلاقيات المناقشة. وفي ختام الملف، نقد ترجمة للنقاش الذي دار بين نوام تشومسكي وميشال فوكو حول الطبيعة البشرية، والذي يتنقل بسلاسة بين التاريخ واللغة والعلوم والسياسة، بفعل الحضور الموسوعي لكل منهما.

كما يشتمل العدد على الورقتين اللتين قدمتهما كل من شفيق جرادي وجورج خضر في ندوة مشتركة بين معهد المعارف الحكمية وبرنامج أنيس المقدسي للآداب في الجامعة الأميركية حول مفهوم - أو لعلهما مفهوم واحد - الصبغة والمعمودية في الإسلام والمسيحية.

والحمد لله كما هو أهله

محمود يونس



عدد خاص



«أنا»... الإنسان | شفيق جرادي |

الإنسان من خلال الطبيعة والشخص والفطرة | حسن بدران |

تأملات فلسفية في الطبيعة الإنسانية | نادر البرزي |

الطبيعة البشرية: ما- فوق- المفهوم | فادي عبد النور |

الطبيعة الإنسانية ومقاصد الاجتماع السياسي | حسن جابر |

اللاهوت الطبيعي ومعرفة الله الوجودية | أنطوان فليفل |

الطبيعة الإنسانية في الهندوسية | أحمد ماجد |

أخلاقيات المناقشة عند هابرماس من منظور الطبيعة الإنسانية | وفاء شعبان |

الطبيعة البشرية: العدالة في مقابل القوة | خوام تشومسكي وميشال فوكو |

"أنا" ... الإنسان

شفيق جرادي^(١)

تسبب قرار جعل خليفة على الأرض بانقسام حاد في السماء، بين الملائكة التي أرادت الأرض صورة عن السماء، والشیطان الذي لم يستطع أن يجاري المعنى الكلّي المستجمع في فطرة الإنسان. ومقتضى خلافته فإن الإنسان يصوغ التاريخ ويعمر الأرض التي تمثل، بمقتضى الإرادة الإلهية، مكاناً عامراً بالتجربة والاختبار والبلاء، ما يستوجب مزيجاً من قداسة التنزيه وشيطنة الإفساد. والإنسان الذي أوتي علم الأسماء، بكلّيتها وجزئيتها، يتحرك فيها بمسؤولية، ومحفزة طبعته البرزخية التي تبدأ من عالم المادة والطبع، إلا أنها تتجاوز نحو عوالم تمتد امتداد مراتب الوجود.

المفردات المفتاحية: الطبيعة الإنسانية؛ الرمزية؛ المحكم والمتشابه؛ إلهيات المعرفة؛ الحمد؛ الطباطباني؛ الألم.

من غير الممكن أن نتناول موضوعات دينية تتحدث حول الحقائق وطبيعة الأشياء، سواء منها ما يرتبط بالوجود ومصدره، أو مآلاته وتمثلاته، دون أن نعرّف، ولو بنحو الإجمال، على اللغة البيانية للنص الديني.

إن القرآن الكريم صرح: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَخِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾^(٢). فمخلوقات الله آيات ترمز وتشير إلى حقائق تحتاج لفهمها إلى «أولي الألباب» الذين هم أصحاب معرفة من نحو خاص، تتشابه فيها المدارك الحسية والعقلية بالانطباعات الوجدانية والملاحظات الحسية والدوقية، المتمازجة مع خبرة البصيرة، المشفوعة بالتفحص

(١) مدير معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، بيروت.

(٢) سورة آل عمران، الآية ١٩٠.

والتأمل.

وعُمدة الأمر هنا هي الطبيعة الرمزية للغة المستخدمة في هذا المجال.

لذا، فقد ذهب بعض أهل المعرفة إلى القول: «إن منطق الوحي وكلمات أكابر العلماء وأعظم الحكماء في الحقيقة رموز إلى كنوز يصل إليها، في كل عصر ودورة، واحد بعد واحد تَمَنُّ وَفَق»^(٣). ثم يأخذ هذا الجليل بتبيان من ذهبوا هذا المذهب، من مثل ابن سينا الذي قال في السابع من أولى إلهيات الشفاء:

إن من الفضلاء من يرمز أيضاً برموز، ويقول ألفاظاً ظاهرة مستشعنة أو خطأ، وله فيها غرض خفي، بل أكثر الحكماء، بل الأنبياء، الذين لا يؤتون من جهة غلطاً أو سهواً، هذه ويرتهم^(٤).

ويقول الشيخ حسن زاده آملي:

وكذا أفاد الشيخ في رسالته المعراجية بالفارسية ما كان ترجمانه بالعربية نحو ما أعبر عنه أن شرط الأنبياء تعبئة ما يدركونه من المعقول في المحسوس والنقل لكي تقتفي الأسماء ذلك المحسوس وتغطي من المعقول أيضاً، فإن العاقل يعقل بعقله أن ما قاله النبي كله رمز مملوء بمعقول^(٥).

ويصف ابن عربي هذا البيان إذ يقول:

ولما علمت الأنبياء والرسول والورثة أن في العالم وفي أمهم من هو بهذه المثابة عمدوا في العبارة إلى اللسان الظاهر الذي يقع فيه اشتراك العام والخاص فيفهم منه الخاص ما فهم العامة منه وزيادة مما صح له اسم أنه خاص فيتميز به عن العامي^(٦).

فبالغة التي قد تُستخدم في الأدبيات الدينية المتناولة لعالم الوجود والتكوين والخلق وطبائع المخلوقات إنما تذهب نحو الرمزية لما تحمله هذه الرمزية من قدرة واسعة على الإشارة إلى الحقائق وأنحائها وحيثياتها. كما أن في الرمزية إخفاءً لقداسة المعنى العميق والعزیز عن أهل الأفهام السطحية، أو الذين في قلوبهم زيغ. لكن من الضروري أن نحدد، هنا، بعض المقصود باللغة الرمزية. إذ قد تذهب المذاهب في هذا المجال إلى القول إن الرمزية تعني أخذ لفظ، أو صورة خيالية، فيها إشارة هي بمثابة أسرار تدل على معنى مغاير لما عليه

(٣) حسن حسن زاده آملي، شرح العيون في شرح العيون، الطبعة ٢ (قم: مركز انتشارات دفتر تليفات اسلامي، ١٤٢١ هـ)، الصفحة ١٤٠.

(٤) إلهيات الشفاء لابن سينا، نقلًا عن: شرح العيون في شرح العيون، مصدر سابق، الصفحة ١٤٠.

(٥) الرسالة المعراجية لابن سينا، نقلًا عن: شرح العيون في شرح العيون، مصدر سابق، الصفحة ١٤١.

(٦) فصوص الحكم لابن العربي، نقلًا عن: شرح العيون في شرح العيون، مصدر سابق، الصفحة ١٤٢.

اللفظ أو الصورة. وبهذا المعنى، فإنّ بالإمكان توسعة أي نص وتحويله إلى مجرد إشارة بحيث تصبح النصوص علامات تشير، ولا تحمل بذاتها من قيمة معنوي إلا بمقدار ما تشير إلى المعنى المغاير لما عليه ظاهر اللفظ.

وفي هذه القراءة تبليس من جهات ثلاث. أولاً، من جهة التعميم. إذ بعض النصّ الدينيّ «مُحكّم»، لا تصدق عليه صفة رمزية القول، وبالتالي، اعتبار أنّ كلّ الأدبيّات الدينيّة هي رمزية بالمعنى الآنف الذكر هو تحطيم لمداميك المرتكزات التي أقامها الدين في معطياته ومعلوماته، بل وفي تشريعاته وتقنياته، فضلاً عن ما له علاقة بمقرراته العقائديّة. وبدون هذا الإحكام في مباشرة المعنى والدلالة، لا يستقيم لنا نظام فهم ومعرفة دينيّة.

ثانياً، صحيح أنّ الرمزيّة تفتح على المعنى الذي لا تحاصره الصيغ المحدّدة، كما لا يحاصره الزمان والمكان، إلّا أنّ المعنى حينما يتحوّل إلى أمر مفتوح فهو يوغل بالفراغ الذي نستجلب نحن فيه الإسقاطات، ونزلها على المعنى والحقيقة، بل يمكن القول إنّنا حينها نوغل في معانٍ نسبيّة لا حقيقة لها، ليصبح الأمر الدينيّ مجرد افتراض بشريّ يعبرّ فيه الناس عن حاجاتهم الإنسانيّة العميقة بشكل افتراضيّ وتعويضيّ.

ثالثاً، قد يودي بنا هذا النحو من التطواف التبليسيّ إلى جعل الحقائق مجرد أشياء، أو قيم، تحاكي الأشياء. وتشبيء الحقيقة، أو الوجودات العينية المجردة، يصبح حاجة من أجل الاستحواذ والتحكّم. وهذا ما يدفع السياق الدينيّ، في عرض الوجود وطبائع الخلق، إلى أن يكون بمثابة سلطة بيد الأحرار، والعلماء، والرهبان، أو، إن شئت فقل، بيد سلطة التأويل الدينيّ.

ولا يخرجنّا من هذه الإشكاليّات إلّا أن نقول إنّ النصّ فيه ما يقبل الترميز، ممّا يُسمّى أحياناً بـ«المتشابه»، وفيه ما لا يقبل إلّا الوضوح المبين في النصّ الصريح، وهو «المحكّم».

وحتى لا ينفلت المعنى في المتشابه، فإنّا نحيله إلى مقاربة المحكّم، ونصبغه بصبغة الإيمان البرهانيّ. وهذا ما سعى الحكيم صدر الدين الشيرازي إلى تبيانّه بقوله:

إنيك وأن تظنّ بغطائك البراء أنّ مقاصد هؤلاء القوم، من أكابر العرفاء، واصطلاحاتهم، وكلماتهم المرموزة، خالية عن البرهان، من قبيل المجازفات النخمينيّة، أو التخيّلات الشعريّة، حاشاهم عن ذلك، وعدم تطيبيّ كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانيّة، والمقدّمات الحقّة الحكميّة، ناش [ناشئ] عن قصور الناظرين، وقلة شعورهم بها، وضعف إحاطتهم بتلك القوانين، وإلّا فمرتبّة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين في إفادة اليقين، بل البرهان هو سبيل المشاهدة في الأشياء التي يكون لها سبب، إذ السبب برهان على ذي السبب، وقد تقرّر عندهم إنّ العلم

اليقيني بذوات الأسباب لا يحصل إلا من جهة العلم بأسبابها، فإذا كان هذا هكذا فكيف يُسَوَّغ كون مقتضى البرهان مخالفاً لموجب المشاهدة^(٧).

وقبل إجمال المعنى المقصود من هذا النص، ينبغي توضيح جملة أمور ترتبط به ارتباطاً وثيقاً. من ذلك، أولاً، إن الرمزية في كلام أهل الحكمة ليست اعتماداً على الشعر في القول، أو الخيال المنتج للمعنى الافتراضي. بل هي نحو من محاكاة الأمر، له عينية بذاته، وله عند الحكماء مشاهدات خاصة، مما يجعل التعبير عنه ينتمي إلى العالم العيني الذي تحكيه المشاهدة.

ثم ثانياً، فإن المشاهدات، أو رفع الحجب عن المعنى العيني الحقيقي، ينطوي على الأطوار التي يمتد إليها الوجود الإنساني. فالمشاهدات والمكاشفات على أنواع:

الأول: المكاشفات المادّية والطبيعية، وهي الاطلاع على المخفيات، وتحصل للإنسان في عالم الطبع.

الثاني: المكاشفات التي تحصل للسالك بعد العبور من عالم الطبع، والورود في عالم المثال، وتُدعى بالمشاهدات القلبية، لأنها تجسّم بعض المعاني في صور مثالية، ومثلها في عالم اليقظة مثل الروايات والأحلام.

الثالث: المكاشفات التي تحصل للسالك بعد العبور من عالم المثال، والورود في عالم الروح والعقل، وتُدعى بالمشاهدات الروحية، لأنها تحصل بقدرة الروح وسيطرتها في العالم، مثل الإحاطة بالخواطر والأفكار، وطّي الأرض، والاطلاع على المستقبل، والتصرّف في النفوس بالمرض أو الصحة، والتصرّف في أفكار العامة.

الرابع: المكاشفات التي تحصل للسالك في عالم الخلوّص واللاهوت، بعد العبور من الروح والجسور، وتُدعى بالمكاشفات السريّة، لأنها كشف أسرار عالم الوجود، والاطلاع على المعاني الكئيبة، وكشف الصفات والأسماء.

والخامس: المكاشفات التي تحصل للسالك بعد الكمال، والعبور من مراتب الخلوّص، والوصول إلى مقام التوحيد المطلق والبقاء بالله، وتُدعى بالمكاشفات الذاتية، لأنها إدراك حقيقة الوجود وآثاره، وترتيب نزول الحكم إلى عالم الإمكان^(٨).

وهذا يعني أن الطبيعة الإنسانية تبدأ من عالم المادّة والطبع، إلا أنها تتخطّى ذلك نحو

(٧) صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، شرح وتعليق محمد حسين الطباطبائي، الطبعة ٤ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٠)، الجزء ٢، الصفحة ٣١٥.

(٨) السيّد مهدي بن السيّد مرتضى الطباطبائي النجفي (بحر العلوم)، رسالة السم واللوّك، تقديم ومحمد الحسين الحسيني الطهراني، تعريب عبد الرحيم مبارك، الطبعة ١ (بيروت: دار المحجّة البيضاء، ١٤٢٢ هـ)، الصفحتان ٢٠٩ و ٢١٠.

عوالم تنتسب الطبيعة الإنسانية إليها، إذ المعرفة الكشفية، حتى تحصل لأي من الأمور والعوالم، لا بدّ فيها من التشابه بين العارف والمعرفة. لذا، فحينما يُعبر العارف عن معنى عالٍ بلغة ما، فإنّما أنّه يعبر عنه بما ينتسب إلى تلك العوالم العالية، أو بلغة الأدنى التي تشير إلى حقيقة عينية فوقها. وهذا يعني تواصل الذات العارفة مع المعرفة ومراتبها.

ثالثاً، إنّ الرمزية في الأدبيات الدينية والحكمية، بما أنّها تستند إلى الواقع، فإنّها تتناسب مع المعقوليّة والموضوعيّة التي تقوم على قواعد ومبادئ من مثل الهوية، وعدم التناقض، وإقامة البراهين، وغير ذلك. فإنّ ما تحكيه هذه النصوص أمور يمكن البرهنة عليها، وإن كانت يقينيتها أعلى من البرهان، بل إنّ البرهان سبيل كاشف عن تلك اليقينية.

فالرمزية والبرهان نحوان من التعبير البياني والعقليّ الموصل إلى نفس النتيجة من الدلالة على الواقع والحقيقة.

وقفات مع بعض النصوص الإسلامية

بناءً على ما تقدّم، فإنّ هذه النصوص التي سنستعرضها تحمل قابليّة إقامة البرهان عليها، إلّا أنّنا لسنا بصدد البرهنة على مداليل النصوص، بل ما سنحاول الكشف عنه هو مقاصد تلك النصوص ومعانيها، وارتباطها المفتوح والثريّ على حقيقة الإنسان، وخصائصه، وطبيعته، وطبعه؛ من ذلك:

١. قوله سبحانه: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ * وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^(٩)؛ وقوله: ﴿وَمَا كَانَ بِبَشَرٍ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾^(١٠)؛ وقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾^(١١).

فالحديث، هنا، يدور حول: (أ) الجعل والخلافة الإلهية؛ و(ب) التعليم الإلهيّ الأسماء لآدم؛ و(ج) الطين، والتسوية، ونفخ الروح؛ و(د) السجود لآدم بأمر من الله؛ و(هـ) صنوف تكليم الله للناس.

(٩) سورة البقرة، الآيات ٣٠ و٣١.

(١٠) سورة الشورى، الآية ٥١.

(١١) سورة ص، الآيات ٧١ و٧٢.

٢. ورد في نهج البلاغة قول الأمير عليه السلام:

لا تخلو الأرض من قائم لله بحجة، إمّا ظاهراً مشهوراً، أو خائفاً مغموراً، لتلا تبطل حجج الله وبيّاته. وكم ذا، وأين وأولئك؟ أولئك والله الأقلون عدداً، والأعظمون قدراً، يحفظ الله بهم حججه وبيّاته، حتّى يودعوها نظرائهم، ويزرعوها في قلوب أشباههم، هجم بهم العلم على حقيقة البصيرة، وباثروا روح اليقين، واستلنوا ما استوعره المترفون، وأنسوا بما استوحش منه الجاهلون، وصحبوا الدنيا بأبدان أرواحها معلقة بالمحلّ الأعلى^(١٢).

وفي مورد آخر يقول:

ومابرح لله، عزّت آلاؤه، في البرهة بعد البرهة، وفي أزمان الفترات، عباد ناجاهم في فكرهم، وكلمهم في ذات عقولهم، فاستصبحوا بنور يقظة في الأسماع والأبصار والأفئدة^(١٣).

المستفاد، إذّا، هو الحديث حول: (أ) القائم بحجّة الله؛ و(ب) المستخلف الظاهر، والآخِر الباطن المغمور؛ و(ج) روح اليقين؛ و(د) الإنسان مورد تكليم الله ومناجاته؛ و(هـ) أهل الدنيا أصحاب أرواح معلقة بالمحلّ الأعلى.

٣. أحاديث في خلق الإنسان: جاء في إحياء علوم الدين عن رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم: «إنّ الله خمر طينة آدم بيده أربعين صباحاً»^(١٤). وروى في مرصاد العباد، وفي رسالة العشق: «خمرت طينة آدم بيدي أربعين صباحاً»^(١٥). وجاء في عوالم المعارف:

فمن التراب كونه، وأربعين صباحاً خمر طينته، ليعبد بالتخمير أربعين صباحاً بأربعين حجاباً من الحضرة الإلهية، كل حجاب هو معنى مودع فيه، يصلح به لعمارة الدنيا، ويتعوق به عن الحضرة الإلهية ومواطن القرب^(١٦).

وجاء في أمالي الطوسي: «يا عليّ خلق الله الناس من أشجار شتى، وخلقني وأنت من شجرة واحدة، أنا أصلها وأنت فرعها، فطوبى لعبد تمسك بأصلها، وأكل من فرعها»^(١٧).

(١٢) الإمام عليّ بن أبي طالب، نهج البلاغة، تعليق وفهرسة صبحي الصالح، تحقيق فارس تبريزيان، الطبعة ٤ (قم: مؤسسة دارالهجرة، ١٤٢٧ هـ)، الصفحة ٦٣٥.

(١٣) المصدر نفسه، الصفحة ٤٣٢.

(١٤) نقلاً عن رسالة السر والسلوك، مصدر سابق، هامش الصفحة ٢٤.

(١٥) المصدر نفسه، هامش الصفحتين ٢٤ و ٢٥.

(١٦) المصدر نفسه، مصدر سابق، هامش الصفحتين ٢٤ و ٢٥.

(١٧) المصدر نفسه، هامش الصفحة ٥٣.

وورد عن أمير المؤمنين عليه السلام:

إِنَّ أَوَّلَ مَنْ قَاسَ إِبْلِيسَ، فَقَالَ: خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ. وَلَوْ عَلِمَ إِبْلِيسُ مَا جَعَلَ اللَّهُ فِي آدَمَ لَمْ يَفْتَخِرْ عَلَيْهِ. ثُمَّ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْمَلَائِكَةَ مِنَ النُّورِ، وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنَ النَّارِ، وَخَلَقَ الْجِنَّ - صَنَفًا مِنَ الْجَانِّ - مِنَ الرِّيحِ، وَخَلَقَ صَنَفًا مِنَ الْجِنِّ مِنَ الْمَاءِ، وَخَلَقَ آدَمَ مِنْ صَفْحَةِ الطِّينِ، ثُمَّ أَجْرَى فِي آدَمَ النُّورَ وَالنَّارَ وَالرِّيحَ وَالْمَاءَ، فَبِالنُّورِ أَبْصَرَ وَعَقِلَ وَفِيهِمْ^(١٨).

إِنَّ مِنْ اسْتِفَادَاتِ هَذِهِ الرِّوَايَاتِ، بَعْضُ النَّظَرِ عَنْ وَثَاقَتِهَا، أَنَّهَا تَحَدَّثُ حَوْلَ: (أ) جَامِعِيَّةِ خَلْقِ الْإِنْسَانِ مِنْ كُلِّ مَا خَلَقَ اللَّهُ وَكَوَّنَ، مِنَ الطِّينِ، إِلَى الْمَاءِ، وَالرِّيحِ، وَالنَّارِ، وَالنُّورِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ، كَأَنَّهُ خِلَاصَةٌ كَمَالِ خَلْقِ اللَّهِ؛ وَ(ب) إِنَّ اللَّهَ أَوْدَعَ فِيهِ طَبْعَ رَفْعِ حُجُبِ الْمَعْرِفَةِ لِيَصِلَ إِلَى مَدَارِكِ الْعِظَمَةِ؛ وَ(ج) إِنَّ فِي الْإِنْسَانِ تَجَلِّيَ الْقُدْرَةِ الْإِلَهِيَّةِ، «خَمَرَتْ طَبْنَةَ آدَمَ بِيَدِي»، إِذِ الْيَدَانِ تَشِيرَانِ إِلَى تَمَامِ الْقُدْرَةِ؛ وَ(د) إِنَّ اللَّهَ أَنَسَ بَيْنَ آدَمَ وَبَيْنَ الْأَرْضِ وَعِمَارَةِ الْأَرْضِ.

مِنْ هُنَا يَلْقَى السَّيِّدُ نِعْمَةَ اللَّهِ الْجَزَائِرِيِّ عَلَى بَعْضِ هَذِهِ الرِّوَايَاتِ، فَيَقُولُ «[إِنَّ] الْمَجْعُولَ خَلِيفَةً ذُو ثَلَاثِ قُوَى عَلَيْهَا مَدَارُ أَمْرِهِ»: [شَهْوِيَّةٌ وَغَضَبِيَّةٌ، تَوَدَّيَانِ إِلَى الْفَسَادِ وَسَفْكِ الدَّمَاءِ، وَعَقْلِيَّةٌ تَدْعُوهُ إِلَى الْمَعْرِفَةِ وَالطَّاعَةِ]^(١٩). وَيَذْهَبُ الْجَزَائِرِيُّ إِلَى أَنَّ مِثْلَ هَذَا التَّرَكِيبِ هُوَ الدَّاعِي لِتَكَامُلِ الْإِنْسَانِ، وَقُدْرَتُهُ عَلَى تَرْتِيبِ أُمُورِ الْحَيَاةِ، وَبَثِّ الرُّوحِ وَالْإِعْمَارِ فِيهَا. وَمِنْ مِثْلِ هَذِهِ الْأُمُورِ أَخَذَ الْبَحْثُ حَوْلَ مَنْدَرَجَاتِ تَسْمِيَةِ آدَمَ، إِذْ قِيلَ إِنَّهُ مَأْخُوذٌ مِنْ «الْأَدَمَةِ»، بِمَعْنَى السَّمَرَةِ؛ وَقِيلَ مِنْ «الْأَدَمِ»، بِمَعْنَى الْإِلَافَةِ وَالتَّكْيِيفِ مَعَ الْمَحِيطِ^(٢٠)، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا يَتَرْتَّبُ عَلَى أَنَّهُ مِنْ آدَمِ الْأَرْضِ.

وَمِنْ هَذِهِ الرُّوحِيَّةِ، جَاءَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ قَوْلُهُ إِنَّ خَلْقَ آدَمَ كَانَ مِنَ الطِّينِ كُلِّهِ^(٢١)، وَكَأَنَّهُ فِي أَصْلِ خَلْقِهِ نَائِعٌ مِنْ جِهَاتِ الْأَرْضِ وَحُدُودِهَا الْأَرْبَعِ، بَلْ مِنَ الْأَرْضِ عَلَى اتِّسَاعِهَا.

فَهُوَ يَنْتَسِي إِلَى هَذِهِ الْأَرْضِ مِنْ حَيْثُ هِيَ طِينٌ، بَلْ إِلَى صَلَاصَالِهَا الْأَكْثَرِ تَمَازُجًا مَعَ خُصُوصِيَّاتِهَا. لَكِنَّ هَذَا الْإِتِّمَاءَ، الَّذِي يُسَمِّحُ لَهُ بِالِاتِّسَابِ إِلَيْهَا، وَالتَّكْيِيفِ مَعَهَا، لَا يَعْنِي أَنَّهُ يَقْتَصِرُ فِي حُضُورِهِ عَلَى الْأَرْضِ فَقَطْ، بَلْ إِنَّ فِيهِ «نَفْخَ الرُّوحِ» - ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ﴾

(١٨) مُحَمَّدُ بْنُ النُّعْمَانِ (الشَّيْخُ الْمُقْبِدُ)، الْإِعْتِمَادُ، تَصْحِيحُ وَتَعْلِيقُ عَلَيَّ أَكْبَرِ الْغَفَارِيِّ، تَرْتِيبُ الْفَهَارِسِ السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ الزَّرَنْدِيِّ الْحَرَمِيِّ (قَم: مَنُشُورَاتُ جَمَاعَةِ الْمُدَرِّسِينَ فِي الْحُوزَةِ الْعِلْمِيَّةِ، ١٤١٤ هـ)، الصَّفْحَةُ ١٠٩.

(١٩) نِعْمَةُ اللَّهِ الْجَزَائِرِيِّ، النُّورُ الْمُبِينُ فِي قِصَصِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ، الطَّبْعَةُ ٢ (بَيْرُوت: دَارُ الْأَضْوَاءِ، ٢٠٠٢)، الصَّفْحَةُ ٣٤.

(٢٠) انْظُرْ، الْمَصْدَرُ نَفْسَهُ.

(٢١) انْظُرْ، الْمَصْدَرُ نَفْسَهُ، الصَّفْحَةُ ٣٥.

مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ»^(٢٢) - والروح هي الميزة الإلهية التي اختص الله ابن آدم بها حتى صار إنساناً. بحيث يمكن القول إنه، وعوجب هذه الروح الإلهية النافخة في الطين، تحول البشري إلى إنسان سوي.

لكن قبل أن نتوقف عند الروح، من المفيد أن نلتفت إلى قوله سبحانه ﴿فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾. فالسجود إنما يكون للمقدس، أو لما تجلّى عليه المقدس، والمقدس بالأصالة هو الله، وكلّ تجلٍّ من تجلياته يأخذ قداسه بالتبّع منه سبحانه. الأمر الذي يعني أنّ هناك مستوى ما من الانسحاب إلى الداني الذي هو الأرض بصلصالها، وطينها، وحمّتها المسنون، يعبر عن حقيقة الإنسان في تدانيه، وهناك ما يتمثّل بالنور، بل وبروح سرّ النور، وكلّ نور في سموّه، وتعاليه، وتجوّده. وما بين الأمرين تأتي النفس، أو الذات، التي مثلت التجلّي المسجود له. وهو ما يُعبر عنه بالطبيعة البرزخية بين المخلوق المتدرّج، الذي مآله أسفل سافلين، ثم الاندثار وانتهاء الذكر، وبين الفائض الدفعي الوجود، التابع من «كُنْ فَيَكُونُ»^(٢٣)، الذي هو الروح المكتوب لها الديمومة، والثبات، والخلود. فلو نحا المرء نحو الثاني لكان من الأرباب الخالدين، ولو تدانى نحو الأوّل لكان من الهالكين.

من هنا، كان طبع حقيقته المركبة من أمرين قائم على أنّه هو هو، وهو ليس بهو. ومن هنا، كنّا دوماً نشير إلى أنفسنا بـ«أنا»، وأحياناً نتميّز بين «أنا» و«النفس»، أو الروح، أو البدن، أو غيرهما، إذ ميزة الطبع البرزخي لهذا الإنسان أنّه يوجد فيه القدرة على التواصل مع الآن والهنا، ثمّ التجاوز عنهما بما لا يكاد يتناهى.

ألا ترى كيف أنّ الواحد ممّا يشير إلى بدنه وكأنّه هو، بل إذا مات البدن نُسِمَ الإنسان عينه بالموت، ومن جهة ثانية نتميّز أحياناً بين «جسدي» و«أنا»، فنقول «جسدي أنا»، أو «نفسي أنا»، أو «عقلي وروحي أنا»، حتّى لينخال الواحد ممّا أنّ «الأنا» هذه تحمل من التجاوز والتعالى ما يتعدّى كلّ حدود.

والعجيب في هذه الـ«أنا» أنّها، رغم حضورها الدائم والثابت، فهي لا تتوقّف عند أيّ شيء، فينا أو ممّا، برغم أنّها لا تُدرك خارج ما هو فينا وممّا. بل وأكاد أقول إنّها لا تُدرك الجليل من الحقائق خارج ما فينا من بدن، وتوسّطات، وعقل، وروح، وهذا ما أعنيه

(٢٢) سورة ص، الآية ٧٢.

(٢٣) سورة البقرة، الآية ١١٧.

بالبرزخية الخاصة بحقيقة الذات أو الأنا التي، رغم ثبات سرّها وروحها، فهي لا تتوقف عند حال بسبب تمدّدها الطبيعيّ مع عالم الوجود الدنيويّ المتغيّر والسيّال، والذي ينطوي على اندثار أو عوّد نحو مصدر السرمدية.

بالعودة إلى ما كنّا عليه من النصوص الدينية ورمزيّتها الطاوية لدلالات ثرة، فالإنسان، حسب تلك النصوص، هو محطّ الجعل الإلهيّ المؤهل للاستخلاف، والذي شملته العناية الإلهية بالهداية، واعتنت فيه أيّما عناية، بحيث جعلت فيه كلّ الإمكانات التي تؤهله للدور الذي أرادته له.

فمن جهة كان الإنسان، حسب بعض المرويّات، على صورة الله، ومن جهة أخرى، تُركت له حرّية مفتوحة ليكون بمستوى القيم وأخلاقيّات الاستخلاف الإلهيّ المحسن والعاقل، كما أنّه قد يكون، لو أراد أن يكون، أكثر إبليسيّة من إبليس، وأكثر وحشيّة من سباع الأرض، وأكثر قساوة من الحجارة - ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاكَرًا وَإِنَّمَا كَفُورًا﴾^(٢٤). من هنا، فإنّ النقطة المركزيّة التي يجب أن نضّي عليها هي أنّ الإسلام لم يُعنّ ببحث جوهر الإنسان التكوينيّ بمقدار ما استعرض طبيعته المفضية إلى حقائقه الروحية، والنفسية، والأخلاقية، وبالتالي، القيمة التي تعكس واقعه في سلّم المراتب الوجودية، وتصديّه للمهام والوظيفة الإلهية التي أوكلت إليه.

لذا، فإنّ علينا، حين التعامل مع تلك النصوص، أن نعي، وبعمق، الوظيفة العملية لها. ذلك أنّه، وإن كان من الصحيح أنّ النصوص قدّمت إشارات إلى قراءات عرفانية وفلسفية تتمحور في البحث حول جوهر الإنسان وحقيقته، وهذا ما يجعل من أيّ قراءة للإنسان تنحو هذا النحو، قراءة فلسفية دينية أو عرفانية دينية، ولكن، حينما نتحدّث عن دلالات الروايات القيمة القائمة على مشروع الهداية والاستخلاف الإلهيّ، فإنّنا مع القراءة الدينية الخاصة لهذا الكائن، وبحسب هذا النحو من القراءة، يمكننا أن نميّز بين دين وآخر، وليس من نافل القول هنا أن نؤكد على الطبيعة العقلية البرهانية للقسم الأول من المنحى القراءة، التي يمكن لها أن تستشهد بهذه الآية أو تلك الرواية، بينما يكون المنحى الثاني مشبّعاً بالطابع النقليّ الذي شرطه أن لا يخالف البرهان العقليّ وإن لم يصدر عنه ومنه.

ومن المنحى الأول تولّدت مدارس كلامية، وفلسفية، وعرفانية، أو صوفية إسلامية

(٢٤) سورة الإنسان، الآية ٣.

متعددة، غلبت عليها سمة المدرسية والمذهبية المقتنة، بينما بقي المنحي الثاني مفتوحاً على التخلُّق، والروح التوقّفة إلى المعرفة، والسموّ، والتكامل. وإتّنا نعتقد أنّ هذا المنحي الثاني، والذي يطيب لنا تسميته بـ«إلهيات المعرفة»، يشقّ طريقه نحو اجتهادية تراعي كلّ اتجاهات قراءة الإنسان ومعرفته، بل ومعارفه من بيئة النصّ الدينيّ من حيث هو مصدر مؤكّد أو معلوم الصدور عن المعصوم، أو من حيث هو يعبر عن النصّ المعصوم؛ وأقصد بذلك الروايات والأخبار التي تشير إلى طبيعة الإنسان ومكوّناته. ولو أردنا أن نللم بعض الاستفادات التي سقناها من نصوص أوردناها بالإضافة إلى مصادر أخرى، لذهبنا إلى القول إنّ بداية الأمر مع الإنسان انطلقت من إرادة إلهية خاصّة بجعل خليفة في الأرض - ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ - وقد أبلغ الإله الملائكة عن هذه الإرادة التي ستحقّق في الآتي من الزمن، والتي منها سيُصنّع التاريخ الإنسانيّ على الأرض، تاريخ مبنيّ على إرادة إلهية هي فوق الزمن، إلّا أنّها تخلقه وتترك أمر صناعته، كتاريخ، للمُستخلف الذي هو الإنسان؛ النوع الآدميّ. ولَمّا كان لكلّ تاريخ صفته وطابعه، فقد تساءل الملائكة، الذين يستشعر القارئ لكلام الله معهم في القرآن الكريم أنّه سيكون لهم الدور الحساس في صناعة التاريخ؛ ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُسَبِّدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾^(٢٥). والمُلفت، هنا، أنّ العين الملائكية توجّهت إلى النصف الفارغ من الكوب، ولم تلتفت إلى ما يتوقّعه الواحد منّا منها، وهو الاستغراق في لحاظ الإيجابيات. ثمّ أشارت الملائكة إلى اقتراح سمة أخرى من تاريخ الأرض مبنية على ﴿وَنَحْنُ سُجَّجٌ بِحَدِيدٍ وَنُفَّسُ لَدَنَ﴾، كأنّما أرادوا أن تكون الأرض انعكاساً تامّاً لما عليه حكم السماء؛ التسبيح، والتنزيه، والتقديس لله الواحد القهار.

وهنا يأتي التأكيد الإلهي على أنّ صناعة التاريخ الإنسانيّ ستكون على غير ما عليه حكم السماء، وأنّ الذي يولّد سمة هذا التاريخ هو الله نفسه، فهو يريد مكاناً عامراً بالتجربة، والاختبار، والابتلاء. لذا، علّم آدم الأسماء كلّها، وقال للملائكة إنّني أعلم ما لا تعلمون من غيب وسرّ لقرار صناعة الزمن الدينيّ والتاريخ الأرضيّ. إذ، في مثل هذا القرار، لا بدّ من مزيج بين قداسة التنزيه وشيطنة الإفساد، الناتج عن انتفاخ الذات الجاهلة بكلّي المعرفة والعلم، المصوّب لحدود حقائق الوجود، والخلق، والأشياء، من وجود الله ومشيتّه، إلى مقادير مسار الخلائق وطباعهم النارية، والنورانية، والطبيعية، والروحية، المستجمعة عند الخليفة، والتي تاه عنها إبليس بخيالاته المستغرق في ذاتيته، وفي التفاصيل التي بها تكمن كلّ

(٢٥) سورة البقرة، الآية ٣٠.

شيطنة، وكلّ عتوّ يُعد عن الحقّ، والذكر، والله مالك الملك ذي الجلال والإكرام.

نعم، لقد علّم الله الإنسانَ الأسماء كلّها، بكليّتها وجزئيتها، فلا الملائكة استطاعوا صبراً على الجزئيّ، الذي اتهموه بكليّ الفساد والإفساد، ولا الشيطان، الواقع بشطط التفصيل، كان قادراً على مجازاة المعنى الكلّيّ المُستجمّع في فطرة الإنسان.

عليه، فإنّ قرار خلافة الأرض أحدث انقساماً حاداً في السماء، بين خير يحتاج إلى أن يستكمل نفسه بالمریان نحو التفاصيل، وشرّ مبنيّ على الشطط، لا تكبّحه إلّا ضابطة الحدود القائمة بين العقل المُعرّف للمعنى، والحقيقة المنتزعة من حاقّ ما هو قائم، والمحيل إلى ما هو فوق العقل، وما بعده من طور يُدلف نحو التسليم المطلق، وهو تسليم لا يمكن أن يصل إليه آدم إلّا بالعزم، وإن لم يجد له عزماً فبالتوبة الجابرة لكسر الرغبة والذاتية المستقلّة عن الخير.

أمّا البرزخ الجامع بين الأمرين، فهو الممثل لمشينة الله، وخليفته في أرضه، والمسجود له؛ آدم الإنسان الكامل والتام. الذي قد نقول إنّ من طين. وهذا صحيح. وقد نقول إنّهُ العقل. وهذا صحيح أيضاً. وقد نقول إنّهُ الروح، أو غير ذلك. لكنّ حقيقة آدم إنّما تكمن في كونه النافذ بأمر الله في الأرض. ومقدار ما يمثّل أمر الله سبحانه فإنّه ينسجم مع حقيقته. لذا ورد عن النبيّ، صلّى الله عليه وآله وسلّم، والأمير عليه السلام، وأهل العصمة والحكمة: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه». إذ معرفة آدم في ذاته إنّما تتحقّق بمعرفة الغاية من إيجادهِ وجعله، وهي المشينة الإلهيّة والاستخلاف الإلهيّ له في الأرض، وهنا تكمن روعة ما ورد في بعض أدعية الصحيفة السجّاديّة للإمام زين العابدين عليه السلام:

والحمد لله الذي لو حبس عن عباده معرفة حمده على ما أبلاه من مننه المتابعة، وأسبغ عليهم من نعمه المتظاهرة، لتصرّفوا في مننه فلم يحمده، وتوسّعوا في رزقه فلم يشكروه، ولو كانوا كذلك، لخرجوا من حدود الإنسانيّة إلى حدّ البهيمة، فكانوا كما وصف في محكم كتابه، ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾.

والحمد لله على ما عرفنا من نفسه، والهمنا من شكره، وفتح لنا من أبواب العلم بربوبيته، ودلّنا عليه من الإخلاص له في توحيدهِ، وجتنبنا من الإلحاد والشك في أمرهِ، حمداً نُعمر به في من حمده من خلقهِ، ونسبق به من سبق إلى رضاه وعفوه^(٢٦).

(٢٦) الإمام عليّ بن الحسين (السّجاد)، الصحيفة السّجّاديّة: الدراسة السّنديّة - البيبليوغرافيا - النصّ، إعداد سمير خير الدين ومحمّد حسين حكيم وأحمد ماجد، الطّبعة ١ (بيروت: دار المعارف الحكيمية، ٢٠٠٦)، الصفحة ٢٤٨.

إن الحمد والشكر، بما ينطويان على معرفة النعم والإنعام، وحاجة الإنسان الطالب والمحتاج لتلك النعمة هي التي تشكل المعيار والمدخل لصدق الإنسانية على البشريّ الآدمي. وكأتما بإمكاننا القول، حسب هذا النص، إن قوام الطبيعة الإنسانية هو الحمد، وهو المخرج للإنسان من حدود البهيمية. ومن مستلزمات هذا الحمد كون الإنسان عارفاً بالله من الله، إذ الحمد والشكر المعرف بالله إن هو إلا إلهام من الله سبحانه نفسه، فلا يمكن أبداً فصل الطبيعة الإنسانية، ومعناها العميق، عن الله ومعرفته سبحانه.

وهكذا يكون الربط بين دلالات النص، هنا، وما سبق أن أوردناه من دلالة الآية الاستخلاف، التي بيّنت كيف أن منطلق التاريخ الإنساني يقوم على الإرادة الإلهية، وكيف أن هذا التاريخ مبني على غاية هي فعل الاختيار وركيزة العلم والمعرفة بالأسماء، التي تقتضي انشغال الروح، والنفس، والكيان، برابط الحمد مع الله. والإنسان في هذا المسار واحد - ﴿مَّا خَلَقُكُمْ وَلَا بِكُمْ إِلَّا كُفَّسًا وَاحِدًا﴾^(٢٧). أي لا تمييز في الطبيعة، كما لا تمييز في المصير الماوراء دنيوي. أما التمايز، فهو، هنا، في هذه الحياة الدنيا - ﴿وَرَعَ بَعْضُكُم فَوْقَ بَعْضٍ﴾^(٢٨).

ومن هنا، يتعكس التمايز على مصير الناس الآخرين، وهذا التمايز يتقوم بأمرين، الأمر الأول: اكتشاف مقدرات الأرض وإمكاناتها المسخرة للإنسان؛ والأمر الثاني: جعل المقدرات والإمكانات الأرضية مورد نظر وعبرة تدلف نحو علوم ربوية تربط سياق الدنيا بما بعدها، كما أن النفس رباط البدن بالروح، والشهادة بالغيب، ليلحظ الإنسان، وهو يصوغ التاريخ، عمق التواصل الفاعل بين القدرة الإلهية وإمكانات الدنيا والحياة، فينسلك فيها بإخلاص الموحد الذي يبنى هذه الحياة، ويعمر هذه الأرض، بروح وانسياب توحيدٍ مخلص يتيح أن تشرق الأرض، كل الأرض، بنور الهداية والوحي، الذي كفّل الله به ملائكته المستغفرين المسددين الهادين الناصرين لجهود الآدمية في هذه الدنيا الدنية، التي كرمها الله بآدم، وكرم آدم بأن جعله مستخلفاً فيها، وبقي سبحانه على تواصل خاص معه من خلال ربط الآخرة بدنيا آدم، وأرضه بالملائكة والغيب - ﴿وَمَا كَانَ بَشَرًا أَنْ يَكْتُمُ اللَّهُ إِلَاحًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾^(٢٩).

ولإنعام هذه الغاية والنعمة، كان لا بد من أمور ثلاث. الأول: أن يعرف الله الناس سُبُل

(٢٧) سورة لقمان، الآية ٢٨.

(٢٨) سورة الأنعام، الآية ١٦٥.

(٢٩) سورة الشورى، الآية ٥١.

الخير والشر، التي اختلطت في طبيعة الإنسان، فكانت عيّنات وجوديّة قائمة بمثلالات خاصّة من الخير الملائكيّ والشرّ الشيطانيّ، وأن يعرفهم قصّة إبليس وآته عدوّ - فاتخذوه عدوّاً - وأنه سيقعد للناس كلّ صراط مستقيم، وأنه يحاكي فيهم الغضب، والشهوة، والربوبية، وكلّ تفاصيل الرغبة والهوى. وأنّ كيده لا يضعف إلا أمام أهل العبادة والحمد. كما يعرفهم معنى الملائكة، من وحي، وحفظة، وسائق، وشهيد، وأنّ للخير نوراً إذا انبلج في القلب صار القلب عرش الرحمن.

الثاني: أن يُلقِي الإلفة بين الروح المفتوحة على المطلق وحدود الأرض الضعيفة والمأسورة. من هنا، كان خلق البدايات لبشريّة الإنسان من طين لازب ينتمي إلى هذه الأرض، وقد خمر الله هذا الطين بكلتا يديه اللّتين تتجلّى فيهما الأسماء بجلالها وجمالها، ثم أسرى في الطين، وهو ألفة الإنسان مع حياة الأرض، الماء الذي منه كان كلّ شيء حيّ، حتّى لكأنما الماء نفس واحدة تتشكل بأوعية الطين عند كلّ فرد بحسبه، دون إخلال بطابعها الساري، ووحدتها المحيية، التي لا لون لها ولا طعم ولا رائحة إلا من حيث ما تنماهى معه، ليحفظ بعد ذلك هذا السويّ بنفخ النور والروح - ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٣٠).

الثالث: حفظة المسار، وأهل تنزّل الوحي من الناس، وهم شهداء الله على البرايا، الذين بهم يجتمع الناس في صنع روح الزمن والتاريخ، وبهم تثبت القلوب والأنفس على الهداية، وبهم يربط الله الإنسان بالله، والوحي، والغيب، بل يربط الشهادة بعالم الشهادة - ﴿لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾^(٣١). فهو لاء هم الذين ناجاهم الله في عقولهم، وهم الذين كلمهم في ذات عقولهم، وهم الذين هجم بهم العلم على حقيقة البصيرة وباشروا روح اليقين، واستلانوا ما استوعره المترفون، وأنسوا بما استوحش منه الجاهلون، فكانوا بذلك حجج الله على البرايا، وذلك بما صحبوا الدنيا بأرواح معلقة بالملا الأعلى.

إلا أنّ ذلك لا يكون عبر علاقة برّانيّة مع الإنسان، بل إنّها علاقة مبنية مع الذات والطبيعة من حيث هي طبع وخصائص وقابليّات، ومن حيث هي حقيقة مفطور عليها هذا الإنسان، وهو المسمّى، في مورد الحديث حول طبيعة وفطرة الإنسان، بـ«الميثاق».

ومن دون الميثاق لا يمكن لنا فهم الطبيعة الغائيّة والوظيفيّة للإنسان، حسب ما قدّمته النصوص الإسلاميّة. ففي المرويّ «عن محمّد بن سنان، عن علاء بن الفضيل، عن أبي عبد

(٣٠) سورة النور، الآية ٣٥.

(٣١) سورة البقرة، الآية ١٤٣.

الله [الإمام الصادق عليه السلام] قال: سألته عن قول الله عز وجل: ﴿فَطَرَهُ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ قال: التوحيد^(٣٢). وفي مورد آخر قال: «هي الإسلام، فطهم الله حين أخذ ميثاقهم على التوحيد، فقال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ وفيهم المؤمن والكافر»^(٣٣). وعن الباقر عليه السلام، لما سأله زرارعة عن قول الله ﴿فَطَرَهُ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾، قال: «فطهم على التوحيد عند الميثاق على معرفته أنه ربهم. قلت [الكلام لزرارة]: وخاطبوه؟ قال: فطأطأ رأسه ثم قال: لولا ذلك لم يعلموا من ربهم ولا من رازقهم»^(٣٤). وورد عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه قال: «ثبتت المعرفة في قلوبهم، ونسوا الموقف، وسيدكرونه يوماً، ولولا ذلك لم يدر أحد من خالقه ولا من رازقه»^(٣٥).

فالميثاق هو ذلك العهد التكويني الوثيق الذي جعله الله حجة في أصل ذات الإنسان، وكانت طبيعة الإنسان قائمة عليه من حيث توحيد الله، أو معرفة شؤون الربوبية، التي تعني بصيرة العقل في إدراك كنه الأشياء من حيث مصدرها، وطبيعتها، ومصيرها، أو معرفة موارد الرزق، التي تعني المعرفة بسبل الحياة والعيش في هذه الحياة، المعنوية منها أو المادية.

إذاً، فالميثاق، الذي فيه كان الرابط مع الله، كان فيه الرابط مع حججه من أهل العصمة الذين يتداركون الإنسان إذا ما نسي الموقف، ويلفتونه إلى الموقف بين يدي الله يوم الآخرة.

فطبيعة الإنسان قائمة على مكونات ذاتية هي ذاته التي قد نعبّر عنها بأسماء متعددة من مثل الروح، أو النفس، أو العقل، ومن لازم لهذه الذات لا ينفك عنها هو البدن، بحيث لا يمكن تصوّر نفس بلا بدن، حسب ما قرّره مباحث الحكمة. بل ولا يمكن الحديث عن نفس روحانية ناطقة بلا بدايات جسمانية طبيعية، حسب قواعد الحكمة المتعالية. كما أنّ الإنسان عبارة عن ميول، وزينة نفسية، وفطرة، تتحكم في نفسه مجموع قوى لو أخذنا كلّ واحد منها بشكل مفصول عن المجموع، لوصلنا إلى موجود غير سوي، وبالتالي، غير قادر على تحمّل الاستخلاف الإلهي. من هنا، كان لا بدّ من تصالح وتوازن أخلاقي لقوى النفس يُسمّى الاعتدال والتوازن، وهو الذي ينضبط بالعقل الفطري، أي الدين من داخل، كما أنّه ينضبط بالتزام الميثاق مع أهل الشهادة للميثاق من حجج الله (الأنبياء والأوصياء)، وهي

(٣٢) عمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، الطبعة ١ (بيروت: دار المعارف للطبعوعات، ٢٠٠١)، الجزء ١، الصفحة ٥٩٨.

(٣٣) المصدر نفسه.

(٣٤) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٥٩٩.

(٣٥) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٦٠٠.

الشريعة التي تعني الدين الخارجي الموحى من الله إلى الإنسان، والإنسان كما أنه بطبيعته محتاج لما هو داخل-نفسى، هو الفطرة، فإنه بطبعه أيضًا محتاج لما هو خارج-نفسى، المسمى بالدين الخفيف، في الوقت الذي أطلق فيه القرآن على النحو الأول الدين القيم.

وهكذا نخلص إلى القول إن الإنسان كائن ديني جامع بين سلطان الإله الذي بيده مقادير كل شيء، وبين سلطة الدنيا التي سخرها الله بين يدي خليفته، ليمتحنه فيها إن كان قادرًا على تحقيق فعل الكمال الذي من أجله خلق الله الناس.

وقبل أن أطوي هذه الصفحات، من المفيد أن أشير إلى أن هذه الدعوى، على وفق إلهيات المعرفة، تحتاج في إثباتها إلى أمرين، الأمر الأول: معنى الطبيعة العام والطبيعة بإضافة الإنسانية، وكيف يمكن بلورة الإشكاليات والأسئلة المركزية في هذا الجانب؛ والأمر الثاني: كيف قدّمت الفلسفة وفروعها في الكلام والعرفان سؤال الإنسان، وإلى أي مدى قرأته من بعده المتجانس معه، وإلى أي مدى لم تنزل إلى مفاهيم ومثالات ابتعدت عن ملاسة حيوية ما عليه الإنسان في طبعه؟

ومن معالجة الأمرين يمكن إنشاء تصوّر خاص نخضعه لحقل البحث في مناخاته المتنوعة لننظر بعد رجوع النظر إلى موارد القوة ومواقع الخلل.

إلا أننا، إلى هنا، إنما نريد تقديم عرض تحليلي للرؤية الإسلامية الخاصة بـ«الأنا-الإنسان».

معنى الطبيعة الإنسانية

يصحّ أن نميّز عند الحديث حول الطبيعة بين مدلولين، الأول: الطبيعة بما هي ذات الشيء؛ والثاني: الطبيعة بما هي طبع أو طبائع الذات. وقد تنبّه بعض الباحثين إلى أن الطبيعة لفظ جاء من الطبع، بمعنى الختم، واستنتج من ذلك أمرين، الأمر الأول: «تعدّد الطبائع بتعدّد الماهيات»، مما يفيد أن لفظ الطبع، أو الطبيعة، يدل على ما يتعدّى هذه الماهية وتلك، وإن كان هناك طبيعة - أو طبع - لكل ماهية تشير إلى هويتها الخاصة. ويستنتج على ضوء ذلك، أن «اختلاف الطبائع مرده إلى اختلاف ماهياتها». ثم استنتج، أيضًا، «تبعيّة الطبائع لعناوين ماهياتها [...] فعنوان الإنسانية يقتضي طباعًا متناسبة مع الإنسانية»؛ الأمر الثاني: ملاحظته أننا حينما نضيف إلى الطبيعة صفة، من مثل الإنسانية مثلاً، فإننا حينها لا نكون

بحرورد البحت عن الإنسان، بل بحتنا هو حول خصوصيات الإنسان، «وبتعبير آخر، فإنّ البحت عن الإنسان بحت عن الحقيقة، أمّا البحت عن الطبيعة فهو بحت عمّا طبعت عليه تلك الحقيقة لا عن نفس الحقيقة»^(٣٦).

هذا، وبرغم الدقة اللغوية في كشف مدلول الفارق بين الإنسان والطبيعة الإنسانية، إلّا أنّ المؤدّي الفلسفيّ، أو النظريّ، للموضوع يكاد أن يكون واحدًا، وهو بالنتيجة الإنسان في ذاته وخصائصه المعبرة عن تلك الذات. ولا ينبغي أن يفوتنا، هنا، أنّه، وعلى ضوء مدرسة الحكمة المتعالية، فإنّ تشخيصات أيّ حقيقة أو، بمعنى أدقّ، مُشخصات أيّ حقيقة وذات لا تعود إلى ماهيتها المفرّقة، بل إلى حدودها الوجوديّة، إذ بالوجود يتشخص الموجود، لذا فلا كثير فاصل بين الذات بما هي هي، وبين خصائصها المُتشخصّة إلّا باللحاظ والحيثيّة.

وما يهمّنا هو التأكيد على مستويين آخرين من البحت.

المستوى الأوّل: الأنطولوجي

فقد تمّ تناول الطبيعة بمعنى العالم الماديّ-الطبيعيّ، وأحيانًا بمعنى ما يسري في العالم الطبيعيّ، وقد عرفوها «بالقوّة السارية في الأجسام، بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعيّ»، وثالثةً أسموها بالطبيعة المجردة.

وقبل الكلام على الطبيعة المجردة، والتي ستوقّف عندها بعض الشيء، أوّد القول إنّ مصطلح الطبيعة من المفردات الضبابيّة الدلالة، وقد سعى كلّ اتجاه فلسفيّ إلى أخذه حيث يريد. من ذلك أنّ موسوعة لالاند الفلسفيّة، مثلًا، اعتبرت

أنّ المعنى الأساس [للطبيعة] هو فكرة وجود يصنع نفسه، أو على الأقلّ، يحدّد ذاته بذاته، كليًا أو جزئيًا، دون حاجة إلى علّة خارجيّة [...] إنّ الطبيعة كمبدأٍ صوريّ يمكنها أن تتضمن لدى الإنسان عينه، ما هو كائن من الأعلى إلى الحيوانيّة، ما هو من الطراز العقليّ والأخلاقيّ، شرط الاعتراف بأنّ شيئًا ما يختلط فيه دومًا، لم يعد «طبيعة» ولم يعد مجرد حياة، بل صار عقلًا مفكرًا، واقترح أن أسميه حرّية^(٣٧).

ثمّ أخذ يسوق جملة دلالات منها: «الحالة التي يولد الناس فيها»؛ «ما يبدو لنا كأنّه

(٣٦) سمير خير الدين، «الطبيعة الإنسانية: مقارنة قرآنيّة فلسفيّة»، في: مجلّة المعجزة (بيروت: دار المعارف الحكميّة، ٢٠١٣)، العدد ٢٩، الصفحة ٤٣.

(٣٧) أنذريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفيّة، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عرييدات، الطبعة ٢ (بيروت-باريس: منشورات عويدات، ٢٠٠١)، الصفحتان ٨٥٥ و٨٥٦.

ضروريّ»؛ «موجود عملياً منذ الأصل». كما أشار إلى أنّها «مجموع الكائنات الأخرى غير الإنسان»؛ أي المادّية (للطبيعيّات)، ومن ذلك أيضاً أنّه قد وضعها البعض في قبال ما هو إلهيّ^(٣٨).

وهذا ما نلمسه حينما اعتبر لالاند أنّ الطبيعة ما يصنع نفسه بذاته دون الاحتياج إلى علّة خارجيّة. وهذه اتّجاهات خاصّة في توظيف دلالات فلسفيّة ونظريّة لمفردة الطبيعة.

بينما يمكن أن نرى، على الضفة الثانية، أنّ الطبيعة هي مبدأ الآثار، كما وأنّها مبدأ التغيّر في الأشياء المتغيّرة نفسها، ومبدأ عدم التغيّر، ومنهم من اعتبرها تُقال على جميع أصناف التغيّرات الأربعة التي هي الكون والفساد، والنقلة، والنمو، والاستحالة، وتُقال، أيضاً، على الصور التي هي مبدأ هذه الحركات، وبعضهم اعتبرها لكلّ ما يكون مبدأ حركة على نهج واحد دون إرادة. هذا في الوقت الذي قال بعضهم إنّها ماهيّة الشيء، وصورته الذاتيّة، والحركة التي عن الطبيعة والعناية الإلهيّة، وما عليه نظام الوجود ويستقيم أمره عنده. وقد نقلت المعاجم عن تفسير ما بعد الطبيعة أنّ الطبيعة الأولى هي «جوهر الأشياء التي لها ابتداء حركة فيها على كنهها»^(٣٩). كما نقلوا عن إلهيّات الشفاء الفارق بين الطبيعة الجزئيّة والكلّيّة؛ «أعني بالطبيعة الجزئيّة القوّة الخاصّة بالتدبير بشخص واحد. وأعني بالطبيعة الكلّيّة القوّة القابضة من جواهر السماويّات كشيء واحد، وهي المدبّرة لكلّيّة ما في الكون»^(٤٠).

إنّ التوقّف عند مجمل هذه التعاريف، في الوقت الذي يوقعنا في نحو من الالتباسات تجاه الاستخدام الواضح للمصطلح (الطبيعة والطبع)، فإنّه ينقلنا إلى جملة استفادات منها: إنّ تطوّر الحقّ المصطلح، إلّا أنّه تطوّر استخداميّ للمصطلح، بمعنى أنّ التطوّر الذي أعنيه ليس في استكمال المعنى والمفهوم من الطبيعة. إذ بدأ المصطلح من رؤية ما فوق مفهوميّة، وبالتالي اصطلاحيّة، انطلقت من سعة الوجود في حركته من حيث المبدأ والغاية، بحيث ربطت تلك الرؤية بين الطبيعة والحركة لتُجرى تقسيمًا بين الحركة الإراديّة واللاإراديّة، والحركة القسريّة والغائيّة، أو القصدية الواعية. وبالتالي، أمكن الحديث حول طبيعة جامدة وأخرى متحرّكة، وطبيعة جزئيّة وأخرى كلّيّة، وطبيعة تنتمي إلى تقدير الزمن عبر حركة الأفلاك، وهي رمز فلسفيّ عنوانه في الأدبيّان التقدير والقدر، وطبيعة واعية وأخرى جامدة. ثمّ قام

(٣٨) انظر، المصدر نفسه، الصفحات ٨٥٦ و٨٥٧ و٨٥٨.

(٣٩) شرح المصطلحات الفلسفيّة، إعداد قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلاميّة، الطبعة ١ (طهران: مجمع البحوث الإسلاميّة،

١٤١٤هـ)، الصفحة ١٩٤.

(٤٠) المصدر نفسه.

الكلام على مبدأ منه النظام التسلسلي للموجودات، وغائية عليّة تنتمي إليها الطبيعة على اختلاف تشكلاتها وطبقات معناها، بشكل قصدي يوحى بالحياة حتى فيما يمكن اعتباره طبيعة جامدة. إذ ذهب البعض إلى أن للطبيعة الجامدة نحواً من الحياة. وهذه الرؤية التي تبث الحياة والمعنى في كل شيء، يمكن لنا أن نقسمها إلى أقسام، أو اتجاهات ثلاثة.

الاتجاه الأول: وهو الذي يعتبر أن الطبيعة محكومة بسكون شبه عدمي لولا العلاقة الميكانيكية مع عليّة خارجية تهبها الحياة، وبالتالي الحركة، وأن هذه العلة متحركة بنفسها في الوقت الذي تكون فيه الطبيعة جامدة بذاتها، متحركة بغيرها، أي بعلتها.

الاتجاه الثاني: يعتبر أن الطبيعة وجود تراتبي يبدأ من رتبة لا معنى لها ولا خاصية، وأنها تبدأ بأخذ المعنى بمقدار ما تأخذ خصوصيتها الوجودية الفعلية، حتى تصل لتكون الجامع لكل معنى حينما تتصل بكمالها العلي الغائي الذي منه صدرت، وأن علاقتها بعلتها وحركتها تقوم على نظام عضوي يؤهلها للحركة من ذاتها، وإن كانت ذاتها تأخذ معناها من غيرها، أي علتها، إلا أن هذه العلة ترتبط بها بنحو عضوي، كما أشرنا، نحاث فيه الطبيعة العلة وتبقى تتجاوز هذه الذات بالعلة نحو المقصد تجاوزاً، وإن كان يتجه نحو المفارق، إلا أنه يتعايش مع علتها بنحو جدلية التحايت والتجاوز الذي لا يفارق الذات، وهو منه وفيه كنسبة الذات إلى الذات التوافق نحو ما هو فوقها.

وهذا يعني أن الذات الطبيعية تتلاءم مع علتها التي هي فيها دون أن تمازجها، أي إنها غيرها. وهي غيرها دون أن تفارقها، أي إنها هي عينها.

الاتجاه الثالث: هو الذي اعتبر أن كل ما عدا العلة الأولى هو مظاهر لها، وإلا ليس شيئاً، ولا يمكن الحديث عن شيء إلا بما هو مظهر الذات الإلهية، أي العلة. والعلاقة بين المظهر والمُظهر هي علاقة تقوم على الظهور والبطون، وأن الخافي الحقيقي هو المظهر، وأن المستور هو الذي يتبدى على نحو الحقيقة. لذا، فليست الطبيعة إلا مظهراً؛ المظهر فيه دون حقيقة، أما المستور فهو عين الحقيقة التي تظهر في كل شيء، على نحو من السر الخفي.

ولو أردنا الجامع المشترك بين هذه الاتجاهات الثلاثة، لكان الإقرار بأصل العلاقة بين الطبيعة وعلتها، إذ لا طبيعة دون ما هو فوق طبيعي. وهنا مورد الافتراق عما أسميناه بتطور فكرة الطبيعة في الفلسفة الحديثة، والتي عبر عنها لالاند بأنها التولد الذاتي الذي لا يحتاج إلى أي تدخل خارجي، بما في ذلك العلة. فالطبيعة، في الرؤية الفلسفية الغربية الحديثة، هي حقيقة تولد بذاتها، وتحكمات من نفس مقتضياتها التي لا تتعدى هذه الذات المادية،

بينما تقوم فكرة الطبيعة على مبدأ الحركة التي لها مبدأ وغاية، أي إنّ لها صلةً ما بخارجها العَلَيّ.

لكن، لو أردنا التدقيق في الاتجاهات الثلاثة التي ذكرناها لأمكن القول إنّ الاتجاه الثالث أعدم الطبيعة الواقعة هنا، كما أنّ الاتجاه الأول قام على مبدأ «الكون والفساد» بسبب هذا الاتّكال على علّة خارجية تُعدم لتوجد، ولا يمكننا بناء منظومة تطوّر جوهرّي للطبيعة وفق هذا الاتجاه. بينما يؤمّن لنا الاتجاه الثالث اعترافاً حقيقياً بمشروعية الطبيعة، وهي مشروعية نابعة من مجعوليّتها الذاتية المرتبطة بجاعلها، الذي لا تتصوّر خارجاً عنه، وإن كانت غيره - وهي العلّة الخارجية هنا. وبالتالي، فالتطوّر النابع من حركة الجاعل بشكل دائريّ يعيد الأمر إلى المقصد، ممّا يؤفّر لهذا المجعول (الطبيعة) كلّ مقومات الحركة شبه الذاتية-الإرادية-الفصدية القائمة على شوق الكمال الذي لا حدّ له، والذي يقوم على نقاط متصلة لدائرة تشبه المخروطة.

ولو أردنا إجراء إضافة على الطبيعة، هي «الإنسانية»، لكنّا أمام واحد من نتيجتين: النتيجة الأولى: على ضوء الرؤية التي ترى في الطبيعة تولّدات ذاتية، فإنّ الإنسان هو شيء علينا أن نبحث له عن موقع في هذه الطبيعة، ويصبح التكامل الإنسانيّ هو وفق مقتضيات الطبيعة نفسها بأثباتها التي منها الإنسان، فتارةً يتحكّم، وأخرى يقع مصباً لحكم أشياء الطبيعة الأخرى.

ولن نقدر من نفس النظام المعرفيّ لمثل هذه الرؤية أن نحظى بإمكانية للحديث حول مركزية الإنسان وموقعه المتميّز إلّا بالخروج من دائرة الوجود والأنطولوجيا، إلى دائرة الافتراض والقيم الاعتبارية، ومن هنا، كان المسار الفلسفيّ الغربيّ، وهو يتحدّث حول الإنسان، مضطراً للخروج من بحث الطبيعة الإنسانية من حيث هي وجود أنطولوجيّ إلى بحثها في إطار الفعاليّات النابعة من الخصائص، والتي يتعرّف إليها في سياق التجربة أكثر ممّا يتعرّف إليها في سياق الذات. بل إنّ كان مضطراً أن يدخل الذات في لغة الافتراض الرياضيّ المحاكي لعالم من المثل، أو المحاكي لعالم الخارج. ثمّ أدخلها في لعبة الفذلّة اللغوية، بحيث لم يعد فهم الإنسان خارج اللغة أو الأرقام، هذا إذا أراد أن يتدارس موضوع الذات.

لكن، والحق يُقال، إنّ هذا النموذج من الرؤية، وإن أخرج الإنسان عن أن يكون ذاتاً نحكيها، إلّا أنّه درس، بشكل متميّز، الحيثيّات المتنوعة للفعالية الإنسانية، فنظر تارةً باعتبارها إرادة حرّة، وأخرى جنساً، وثالثة كيانية دولة، ورابعة نهراً جارياً من التاريخ

والحضارة والقومية، وغير ذلك. وقد قُدمت، بهذا المعنى، مساهمات حقيقية في مجال الأنظمة الحقوقية، والعلوم الإنسانية، والأفكار التحررية. لكنها، بأجمعها، كانت، وعلى الدوام، عرضةً للنقد بسبب فقدانها القدرة على إعطاء الفعاليات الإنسانية، التي أسمتها الطبيعة الإنسانية، القدرة على الانطلاق من حقيقة الطبيعة والذات. وهذا ما وفّرت الرؤية القائمة على فهم الطبيعة من حيث هي تولد ذاتي للأشياء، ولا وجود لما هو خارجها، مما اضطر أصحاب هذه الرؤية إلى إنتاج خارج افتراضي عن الذات لتحسين هذه الذات الطبيعية المهمة بالإجراءات الخاضعة للتجربة الدقيقة والعميقة، والتي تُوظف المعنى المفترض في خدمة الذات دون أي استخراج للمعنى من قبل الذات عينها.

النتيجة الثانية: لقد استطاع الاتجاه الثاني أن يُنشئ تفسيراً للطبيعة الإنسانية مبناه «النفوس البرزخية» القائمة على حدٍ بين البدن وبين الذات المتعالية، وهو مندمج بوحدة تكاملية عضوية، مما سمح له بأن يقيم تقييماً لطبائع وفعاليات واحتياجات الذات نابعا من نفس الذات والطبيعة الإنسانية، بما هي وجود أنطولوجي. وقد عبّرت عن نفسها إلى الآن بمستويات ثلاث. المستوى الأول: الدين بنصوصه الإرشادية والوعظية والتدبيرية، فضلا عن آياته التي تبث العقل والوجدان نحو التأمل والتدبر لاكتشاف الحقائق وكيفية العيش الروحي؛ المستوى الثاني: علم الأخلاق بما هو محاولات مفهومية لمعرفة قوى النفس وأفاعيلها بناءً على رؤية، هي بالغالب، فلسفية؛ المستوى الثالث: العرفان والتصوّف، باعتباره ينطلق من قراراته للإنسان الكامل على ضوء الارتياض النفسي والتجربة الروحية والإيمانية، الكاشفة عن مصادر وموارد الإلهام في معاينة الحقائق، والتدبر البصير في السير والسلوك للوصول نحو تلك المعارف.

إلا أننا ما زلنا نترقب، في واقع تطوّرنا الإنساني المعاصر، الوقت الذي تنطلق فيه هذه الرؤية من استغراقها في الذات والطبيعة لتدرس فعاليات الطبع وعلاقته بالمحيط، على هدي من قوانين الجعل الإلهي للإنسان، بحيث تصبح دراسة الطبيعة الإنسانية مشروع هداية ناظمة للحياة بتفاصيلها المرتبطة بالزمن، والتاريخ، وبناء الحضارة، مع ما يلزم ذلك من علوم، ومعارف، وسياسات تتوافق في أركانها مع رؤية الذات لطبيعتها الإنسانية، فتهب الأنشطة الإنسانية مسحة الجعل الإلهي المكمل لروح المعنى في أي من تلك المعارف والعلوم والأنشطة.

أمّا السبب في ذلك التعوُّق، فهو لا يعود إلى طبيعة منهجية نظرية، بمقدار ما يؤول

إلى استرخاء منهجي في متابعة مستلزمات التطوير الباني للرؤية في مفاد الإنسان وحقيقته العملائية، والذي يعود في غالب الظن إلى أحد سببين، الأول: التقليل من اعتماد الاجتهاد الديني الأنطولوجي في اكتشاف نظام القيم، واستبداله، غالباً، على محاكمات فلسفية تاريخية؛ الثاني: إخضاع التطوير العملائي للرؤية إلى واقع مترد في الحياة العامة، بحيث ظن أكثر أهل البحث أن الاتكال على الغيب يُنقذ عالم الشهادة، ولم يلتفتوا إلى أن هناك بُعداً ثالثاً للرؤية هو فوق الغيب/الشهادة، هو عالم الحضور الجامع لكليهما، والذي على الإنسان فيه أن يتعرف إلى الله بتفاصيل حياته وآيات الآفاق والأنفس. أي أن يعتمد على ذاته القائمة بهذا الحضور الإلهي المقدس.

خلاصة الأمر، إن الطبيعة الإنسانية ذات دينية بامتياز، لا يمكن فهمها كمفارق عن طبائع الذات في فعاليات الحياة المتجددة، ولهذا أسماها لسان الروحي بـ«الدين»، بما هو شريعة تحاكي طباع الذات في فعاليتها، وبما هو فطرة نابعة من الله على ما كونه. وهي بتعبير أهل الحكمة من المسلمين ما عبروا عنه بالحكمة النظرية والحكمة العملية. واعتبروا أن الأفق النظري والفلسفي للدين هو مفاد الحكمة النظرية، كما أن الأفق العملائي والقيمي والتشريعي للدين هو مفاد الحكمة العملية، وأن كمالات الإنسان تكون بمقدار جمعه للحكمتين وتمثلهما.

وبالعودة إلى ما كنّا أشرنا إليه من تعريف الطبيعة المجردة، فإننا سنختار نصاً لصوفي معروف هو الجيلي، وسنعرض النص رغم طوله لما له من أهمية:

من مراتب الوجود، هي الطبيعة المجردة عن لباس الأسطقسات والأركان التي خلق الله تعالى العالم فيها. وهذه الطبيعة كالمداد للحروف الرقمية، كالصورت للحروف اللفظية، ونعني بالأسطقسات الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بحكم انفراد كل واحد منها عن الآخر، وهذه الأسطقسات للأركان كالطبيعة للأسطقسات، فالأسطقسات جميعها موجودة في كل ركن من الأركان، لكن النار يغلب فيه أسطقسان وهما الحرارة واليبوسة، والهواء يغلب عليه أسطقسان وهما البرودة واليبوسة، فمتى لبست الطبيعة صورة أسطقس من الأسطقسات لا يمكن خلعهما، ومتى لبست الأسطقسات صورة ركن من الأركان لا يمكن خلعهما، ومتى لبست الأركان صورة من صور الموجودات العنصرية لا يمكن خلعهما فيبقى ذلك الموجود موجوداً بعد فناء ظاهره في الطبيعة يشاهدها المكاشف عياناً كما كان يشاهدها الناس في الحس. وهذا الفلك الطبيعي واسع جداً خلق الله تعالى فيه الجنة والنار والمحشر والبرزخ وجميع ما في الدنيا وما هو قبل خلق الدنيا مما علمنا وما لا نعلمه من المخلوقات الطبيعية، وظاهره المحسوس لنا اليوم هو العالم الدنيائي، وباطنه الغائب عنا هو العالم الأخروي. وقابلية الطون والظهور هو البرزخ وهو عالم الخيال، وعالم المثال وهو عالم السمسة فنسخة الدنيا منك ظاهرك من الجوارح وغيرها،

ونسخة البرزخ منك خيالك، ونسخة الآخرة منك العالم الروحي وهو باطنك^(٤١).

إنّ هذا النصّ، في الوقت الذي يقوم على مبدأ مفهوم الأسطقس، أي المبدأ الجامع والمؤسّس - وهو مصطلح فلسفيّ مستفاد من الترجمات اليونانية، وقد اعتبره، كما ذهب بعض الكلاسيكيين، عبارة عن الحرارة والبرودة والرطوبة واليوسية، ثم ذهب ليقول إنّ عالم الطبيعة إنّما يتشكّل من تلك الأسطقسات، الأركان، بحيث إنّنا كلّما جمعنا ووالفنا بين ركن ما وركن آخر أنتجنا موجوداً طبيعياً خاصاً. وأنّ كلّ ركن، أو أسطقس، أو موجود طبيعيّ ما له حقيقة تتولّد بحيث إنّ لا يمكن فصل الأسطقس، أو الركن، عن الموجود الطبيعيّ، حتّى لو أصاب ظاهره الفناء. ممّا يعني أنّ للمتولّد الجديد من الأركان صورة باطنية كما أنّ لكلّ ركن، أو أسطقس، مثل تلك الصورة، وإن خاصّة توافقت معه إلّا أنّها تبقى حتّى لو فني ظاهره المحسوس. وهذه الحقيقة الباطنية يمكن لأهل المعاينة والمكاشفة أن يروها كما يمكن لأهل الحسّ أن يروا ظواهر المحسوسات. وهنا، تكمن مفارقة عالم الشهادة والغيب، إذ ليس الغيب إلّا حقيقة عالم الشهادة الأخرى.

وكما لكلّ من أشياء العالم حولنا هذه الحقائق، فكذا، ومن باب أولى، للإنسان شهادة وغيب. أمّا الجامع بين كلّ هذه الحقائق فهي الطبيعة المجردة عن كلّ خصوصيّة، الجامعة في نفس العين لكلّ ما خلق الله من عوالم الشهادة، والغيب، والدنيا، والآخرة. وهذه الطبيعة هي الفلك الطبيعيّ الجامع للدنيا بما فيها وما قبلها، ممّا نعلم وما لا نعلم، بل فيه الباطن الغائب من عالم الآخرة.

والفلك الجامع يضاهيه في الجامعة الإنسان نفسه، إذ، كما ختم الجيلي،

وقابليّة البطون والظهور هو البرزخ وهو عالم الخيال وعالم المثال، وهو عالم السمسة، فنسخة الدنيا منك ظاهرك من الجوارح وغيرها، ونسخة البرزخ منك خيالك، ونسخة الآخرة منك العالم الروحيّ وهو باطنك.

فبحسب هذا النصّ، المعبر عن الرؤية الفلسفيّة والعرفانيّة للطبيعة الإنسانيّة على أنّها ما يتكوّن من أركان تجمع حقائق العالم الماديّ، ثمّ تمتدّ بطبيعتها امتداداً مراتب الوجود على أعلى المستويات، بحيث إنّ في صور الذات ما هو يمتدّ من عالم الوجود العامّ والخاصّ ومعه، أي المبنيّ على الطبيعيّ الوجوديّ، والطبيعات الجسمانيّة.

(٤١) عبد الكريم الجيلي، مراتب الوجود، تحقيق بدوي طه علام (القاهرة: مكتبة الجندي، دون تاريخ)، الصفحة ٢٤.

إذا، لا إشكالية علاقة بين معرفة الطبيعة الإنسانية والطبيعة العامة، كما أن بالإمكان بناء تصوّر نظريّ بين الطبيعة الإنسانية والطبائع، وكيف أنّ هذه العلاقة تحمل امتداداتها لواقع فوق طبيعيّ، بحيث لا يمكننا أن نتحدّث عن طبيعة نقبضة لما هو فوق طبيعيّ، كما لا يمكن الحديث عن ذات إنسانية مفارقة للحقيقة الإلهية. إلّا أنّ الإشكالية هي في معرفة السبب الذي منع الجمع بين الحكمتين النظرية والعملية في سياق منظوميّ واحد دون اللجوء إلى الوحي، أو الدين بمعناه الوحيانيّ القيميّ والتشريعيّ. فهل السبب يكمن في سرّ ما له علاقة بطابع الإنسان عينه؟ أم أنّه يكمن في المسبقات الدينية التي فرضت نفسها على منظومة الفكر أو التفكير الإسلاميّ؟ ثمّ كيف تعاملت العلوم الإسلامية مع الأساسيات البانية لمثل هذه التساؤلات والإشكالية الحساسة؟

المستوى الثاني: الطبيعة الإنسانية في حقول من الفلسفة الإسلامية وتفرّعات لها

اعتادت الأبحاث في الفلسفة الإسلامية أن تبتدئ كلامها انطلاقاً من الماضي، منذ الكنديّ، فالفارابيّ، إلى ما هنالك. وهذا يؤثّر إلى الطبيعة الماضوية للعقلية الإسلامية، كما يؤثّر إلى فرضية مفادها أنّ الأقدمين لم يتركوا شيئاً لمن جاء بعدهم.

وإعلاناً منّا عن عدم الموافقة على هذه الانطباعات من جهة، ولأسباب ترتبط بأهداف البحث من جهة أخرى، فإنّا سننطلق من فلاسفة معاصرين. ولما كان أبو الفلسفة الإسلامية المعاصرة هو العلامة الطباطبائيّ، فسركن إليه وهو يفسّر القرآن بعقل ولغة فلسفية إسلامية، إذ يورد في إطار تفسيره سورة البقرة عند قوله تعالى ﴿وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا﴾^(٤٢):

بيان حقيقة الإنسان من حيث وجوده، فهو وجود متحوّل متكامل، يسير في مسير وجوده المتبدّل المتغيّر تدريجاً ويقطعه مرحلة مرحلة [...] وقد قال سبحانه: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ نَهْنٍ * ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾، وقال تعالى: ﴿ثُمَّ أَنشَأَهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾، وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا إِنَّمَا ضَلَّلْنَا فِي الْأَرْضِ إِنَّمَا نَحْنُ فِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ * قُلْ يَتُوبَاكُمْ تِلْكَ الْمَوْتُ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾، وقال تعالى: ﴿وَسَيَا خَلْقَكُمْ فِيهَا نَبِيذٌ وَمِنْهَا تَنْجِيكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾. والآيات كما ترى تدلّ على أنّ الإنسان جزء من الأرض غير مفارقها ولا مباین معها، انفصل عنها ثمّ شرع في التطوّر بطاواره حتّى بلغ مرحلة أنشأ فيها خلقاً آخر، فهو المتحوّل خلقاً آخر، والمتكامل بهذا الكمال الجديد الحديث. ثمّ يأخذ ملك الموت هذا الإنسان من البدن نوع أخذ

(٤٢) سورة البقرة، الآية ٢٨.

يستوفيه، ثم يرجع إلى الله سبحانه، فهذا صراط وجود الإنسان.

ثم إنَّ الإنسان صاغه التقدير صوغاً يرتبط به مع سائر الموجودات الأرضية والسمائية، من بسائط العناصر، وقواها المنبجسة منها، ومركباتها من حيوان، ونبات، ومعدن، وغير ذلك من ماء، أو هواء، أو ما يشاكلها، وكلُّ موجود من الموجودات الطبيعية كذلك، أي إنه مفطور على الارتباط مع غيره ليفعل وينفعل ويستقي به موهبة وجوده، غير أنَّ نطاق عمل الإنسان ومجال سعيه أوسع؛ كيف وهذا الموجود الأعزل على أنه يخالط الموجودات الأخر الطبيعية بالقرب والبعد والاجتماع والافتراق بالتصرفات البسيطة لغاية مقاصده البسيطة في حياته، فهو من جهة تمييزه بالإدراك والفكر يختص بتصرفات خارجة عن طوق سائر الموجودات بالتفصيل، والتركيب، والافساد، والإصلاح، فما من موجود إلَّا وهو في تصرف الإنسان، فزماناً يحاكي الطبيعة بالصناعة فيما لا يناله من الطبيعة، وزماناً يقاوم الطبيعة بالطبيعة، وبالجملة فهو مستفيد لكل غرض من كل شيء، ولا يزال مرور الدهور على هذا النوع العجيب يؤثِّد في تكثير تصرفاته وتعميق أنظاره ليحقَّ الله الحقَّ بكلماته، وليصدق قوله: ﴿تَسْخَرُ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْمُوهُ﴾، وقوله: ﴿ثُمَّ اسْمُوهُ إِلَى الشَّاءِ﴾^(٤٣).

فالإنسان وهو مخلوق مربِّي في مهد التكوين، مرتضع من ثدي الصنع والإيجاد، متطور بأطوار الوجود، يرتبط سلوكه بالطبيعة الميتة، كما أنه من جهة الفطر والإبداع مرتبط متعلق بأمر الله وملكوته [...] فهذا من جهة البدء، أمَّا من جهة العود والرجوع، فيعد صراط الإنسان متشعباً إلى طريقين: طريق السعادة وطريق الشقاوة^(٤٤).

يبقى، قبل أن أنتقل إلى مرحلة تحليل النص، من المفيد ذكر فكرة عند العلامة ذكرها بصدد تفسيره لقوله تعالى ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾^(٤٥):

العقل - وهو مصدر عقل يعقل - إدراك الشيء، وفهمه التام، ومنه العقل اسم لما يميَّز به الإنسان بين الصلاح والفساد، وبين الحقِّ والباطل، والصدق والكذب، وهو نفس الإنسان المدرك وليس بقوة من قواه التي هي كالفروع للنفس كالقوة الحافظة والباصرة وغيرهما^(٤٦).

لقد أسس العلامة، في هذا النص، وأثار جملة أمور تعبّر عن طبيعة المبحث وما يتعلّق به، بل وبعض ما استجدّ فيه. من ذلك:

أولاً: إنَّ الإنسان، في أصل وذاة طبيعته وجوهره، وجود متحوّل متكامل بالتوجّه

(٤٣) محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، تصحيح وإشراف حسين الأعلمي، الطبعة ١ (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩٧)، الجزء ١، الصفحتان ١١٣ و ١١٤.

(٤٤) المصدر نفسه، الصفحة ١١٥.

(٤٥) سورة البقرة، الآية ١٦٤.

(٤٦) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٤٠٤.

والسير نحو غايته ومقصده، التي هي فيه وفوقه، وأنه في هذا المسير يتبدل من حيث الجوهر الذي هو عليه، بحيث في الوقت الذي يمكنك أن تشير إليه إشارة واحدة، فإنه ينتقل انتقالاً تدريجياً نحو جوهر جديد أكثر تكاملاً يعبر فيه عن طيّه للمراحل والرتب الوجودية التي ينتقل إليها بفعل تكاملاته القصديّة.

ثانياً: لقد اتكأ هذا الفيلسوف في تطبيق البعد النظريّ عنده على النصّ بغية الإشارة إلى مصاديق ما أسسه في الجانب الفلسفيّ. من مثل الآيات التي تحدّثت عن أنّ أصل جوهر الإنسان هو «الطين»^(٤٧)، ثم يتدرّج نحو أن يكون «ماء مهيناً»^(٤٨)، ثمّ تحصل له التسوية، أي أن يكون موجوداً جسمانياً سوياً في بدن قابل لاستقبال أو التمعّض عن ما هو فوق جسمانيّ، وذلك عند نفخ الروح^(٤٩) الذي يتولّد فيه ما أسمته بعض النصوص بـ«النفس»؛ وهو ما أشارت إليه الآيات القرآنيّة ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾^(٥٠).

وبالتضافر بين ما هو عقليّ وما هو نقليّ، تتسع وتتّضح الرؤية الإسلامية في فلسفة الدين الإسلاميّ تجاه حقيقة الإنسان، الذي هو من مادّة وروح تمثل النفس المتكاملة.

ثالثاً: يشرع العلامة، بعد ذلك، في ذكر ما يعرّض على جوهر الإنسان الذي تفاعل بالمادّة والروح، ليصل إلى الوقت الذي تتعطل فيها المادّة الجسمانيّة في قوام ذاتها، لتبقى تفاعلاتها وآثارها المرتبطة بالنفس من خلال صلة النفس بالجسم، بما هو بدن مادّي. الأمر الذي يعود فيفضي إلى تكامل عند النفس يولّد بدنًا غير مادّي (برزخي)؛ وهو درجة من درجات الامتداد التكامليّ لهذه الذات الإنسانية.

والملفت أنّ هذه الحركة التكامليّة إنّما تتوجّه بالروح نحو مصدر نفخ الروح، الذي هو المبدأ وإليه المعاد (الله سبحانه).

رابعاً: ثمّ يعود فيلسوفنا الدينيّ ليشير إلى حقائق فلسفيّة، بل رؤيويّة، تتعلق بذات

(٤٧) إشارة إلى قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾، سورة المؤمنون، الآية ١٢؛ وقوله ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ﴾، سورة الأنعام، الآية ٢؛ وقوله ﴿وَالَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ وَبَدَأَ الْإِنْسَانَ مِنْ طِينٍ﴾، سورة السجدة، الآية ١٧؛ وقوله ﴿إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ﴾، سورة الصافات، الآية ١١؛ وقوله ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ﴾، سورة ص، الآية ٧٠.

(٤٨) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ثُمَّ بَجَلْنَا نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ﴾، سورة السجدة، الآية ٤٨؛ وقوله ﴿ثُمَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ نَارٍ مَهِينٍ﴾، سورة المرسلات، الآية ٢٠.

(٤٩) إشارة إلى قوله تعالى ﴿وَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾، سورة الحجر، الآية ٢٩؛ وقوله ﴿وَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾، سورة ص، الآية ٧٢؛ وقوله ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾، سورة السجدة، الآية ٩.

(٥٠) سورة المؤمنون، الآية ١٤.

وطبيعة الإنسان ومنها:

أنَّ الإنسان الذي هو من طين الأرض، ينتمي أيضًا إلى عالم الأرض الطبيعي؛ «بساطت العناصر»؛ «قواها المنبجسة منها»؛ «مركباتها من حيوان ونبات ومعادن».

أنَّه، كمجمل ما في الأرض ممَّا أشرنا إليه ومن ماء، وهواء، وغير ذلك، محكوم كما هي محكومة بنحو من الارتباط اللازم للحياة، والتكامل، والعيش، عند الكائنات الأرضية؛ «إنَّه مفطور على الارتباط مع غيره ليفعل وينفعل ويستبقي به موهبة وجوده». فهذا الارتباط سرَّ حفظ الوجود الإنساني والطبيعي المحيط به.

إلاَّ أنه يفترق عن محيطه الطبيعي بالقدرة على التصرف فيما حوله، وذلك بسبب ما لديه من إمكانات إدراكية وإرادية تسمح له بالإصلاح والإفساد، كما تسمح له بالاكشاف والمعرفة، بحيث إنَّه «ما من موجود إلَّا وهو في تصرف الإنسان، فزمانًا يحاكي الطبيعة بالصناعة [...] وزمانًا يقاوم الطبيعة بالطبيعة، وبالجملة فهو مستفيد [كما يقول العلامة] لكلِّ غرض من كلِّ شيء».

خامسًا: هناك وحدة في الهوية قائمة على ثنائية الأركان، تحفظ طبيعة ومسار الإنسان الذي «يرتبط سلوكه بالطبيعة الميتة، كما أنَّه من جهة الفطر والإبداع مرتبط متعلِّق بأمر الله وملكوته».

سادسًا: أنَّ مآل الإنسان إمَّا السعادة أو الشقاوة.

بعد كلِّ ذلك، يلور العلامة، ومن خلال هذه الطبيعة الإنسانية وخصائصها وفعاليتها، تعريفًا للمحور المركزي الذي يُعنون حقيقة الإنسان وهو «العقل»، الذي «يُميَّز به الإنسان بين الصلاح والفساد، وبين الحقِّ والباطل، والصدق والكذب، وهو [أي العقل] نفس الإنسان المدرك وليس بقوة من قواه».

وما هذه النتيجة التي عرِّف بها العلامة الإنسان بالعقل إلَّا بفعل الالتفات إلى أنَّ فعالية الإنسان المتميَّزة عن بقية المخلوقات إمَّا تكون بالإصلاح أو الإفساد الكوني؛ يعني، فعالية الارتباط بالكون والموجودات.

وبفعل القيم التي ترسي قواعد الخير والعدل، وتميَّزها عن أركان الشرِّ والظلم، أي مؤثرات الناظم الإنساني المجتمعي والسياسي لحياة الناس.

وبفعل مناط الحكم على الأمور والعلوم والمعارف بالصدق والكذب. وهو البعد

الباني لكل أمر في الحياة الإنسانية المعنوية، والفكرية، والعملائية، بحيث إنّ هذا العقل هو الإنسان المطلوب في دائرة مبدأ الاستخلاف الإلهي على الأرض.

وهذه الخلاصة نصلح عليها بـ «المسار الفلسفي العقلاني»، بمعنى الموضوعي، الذي آلت إليه القراءة الفلسفية الإسلامية التي انتقلت من استفادات الرمزية والمثالية المجردة، إلى جعل عالم التجرد عالماً موضوعياً عقلائياً يمكننا أن نعبر عنه بلغة أكثر إنسانية وأكثر عمقاً ومباشرة.

ومن تداعيات هذا التطور، أنّ أحد ممثلي هذه المدرسة اعتبر أنّ خاصية الإنسان هو الألم. وهو بهذا المعنى اندمج مع النتائج والسياقات الفلسفية المعاصرة التي عاجلت موضوع الإنسان، إذ لا يخفى أنّ أحد أهم تجليات فلسفة الإنسان المعاصرة إنّما انطلقت من الوجود الإنساني في هواجسه وتحولاته وقلقه، ممّا أخرج البحث الفلسفي عن دائرة الجوهر الثابت نحو الفاعلية، والحياة، والتحديات التي تعصف بالإنسان أو تنتج عنه. وبروح من هذه المعالجة، عمل مرتضى المطهري، في كتابه الإنسان الكامل، على تقديم وتعريف الإنسان بنمط سعي ليكون جديداً. إذ ركّز القول في تمهيداته ليعتبر أنّه يمكن

تلخيص القيم الإنسانية عموماً تحت عنوان واحد، وذلك بتشعب أيضاً إلى فروع، وهو ما ورد في مصطلحات المصوّفة عندنا، بل حتّى قبل أن يدخل في مصطلحات العلماء والعرفانيين، وقد جاء أيضاً في مصطلحات العلماء المحدثين، وفي النصوص الإسلامية، وهو القول بأنّ معيار الإنسانية الأصيل هو ما يعبر عنه بالتأمّل، الإحساس بالألم. إنّ الفارق بين الحيوان والإنسان هو أنّ الإنسان يتأمّل^(٥١).

لقد سعى مطهري ليستجمع خلاصة القول في مباحث قديمة وأخرى يتناولها المحدثون، ومن كافّة الانتماءات، إضافةً إلى النصوص الإسلامية. تفيد هذه المباحث أنّ الألم أو التأمّل هو الفصل بين دناءة الحيوان وإنسانية الإنسان. إلّا أنّه التفت إلى كون الألم وجع أو شرّ علينا إزالته ليس إلّا. فكيف يكون فاصلاً بين حقيقتين؟

وهنا، أخذ بالتأمّد في البحث، وذلك برفض أنّ معنى الألم هو إزالة الوجع فقط، إذ

علينا أولاً معرفة منشأ الألم: أهو من المرض؟ أهو من جرح؟ والألم في الوقت الذي يزعم فيه الإنسان، فإنه يتّجه الإنسان ويوقظه [...] إنّ الألم يتّجه إلى وجود نقص واختلال في مكان ما [...] إذن، فالألم نعمة وإحساس ومعرفة وتيقّظ. فالمعرفة والتيقّظ أمران مطلوبان لكي يدرك الإنسان

(٥١) مرتضى المطهري، الإنسان الكامل، الطبعة ٣ (بيروت: دار الرسول الأكرم (ص)، ٢٠١٢)، الصفحة ٣٣.

ما ينقصه [...] الإحساس بالألم يساوي الإدراك^(٥٢).

من هنا، كلما نذهب لإعطاء أمر من الأمور صفة القيمة المميّزة والفاصلة بين حقيقتين، فإننا نصبح مضطرين لتحديدتها وتعريفها، أو على الأقل، لتشخيص معناها وأبعادها.

فكيف إذا ذهبنا إلى القول إنها قيمة القيم؟ وهذا ما فعله مطهري عندما أبرز أن المتصوفة والعرفاء عدّوا أنّ الإنسان يُفضّل الملائكة بالألم. فما هو هذا الألم؟

من معاني وتشخصات الألم

كثيرة هي موارد القلق والوجع الإنساني، منها ما يمكن نسبته إلى الجسد، ومنها ما ننسبه إلى النفس، ومنها ما ننسبه إلى الروح يُبعدها المتّصل بالكمال الإلهي، إلّا أنّ صاحب هذه النظرية قدّم نموذجين في إبراز مركزية الألم الإنساني:

النموذج الأول: ألم البحث عن الله سبحانه، إذ الإنسان

حقيقة آتية من النفخة الإلهية، من عالم آخر، لذلك فإنه لا يتجانس كلّ التجانس مع ما في هذه الدنيا من الأشياء الموجودة في الطبيعة. إنّ الإنسان في هذا العالم يحسّ بالغربة والتغرب [...] هذا هو الألم الذي يشد الإنسان نحو البحث عمّا يعبد، يبحث عن الله ليثبّ شجونه ويناجيه ويقرب منه؛ يقرب من أصله^(٥٣).

إذاً، نحن هنا أمام ألم الغربة والتغرب عن الوطن؛ وهو ألم يحدونا لنبحث ونفتش عن مصدرنا، وأصلنا، ومنبع وجودنا، ممّا يسمح لنا أن ندخل وطن الأصل والمصدر بالمعرفة. كما أنّه يحدونا ويدفعنا لتفاعل بيثّ ما في ضميرنا، وهذا رأس العبادة التي هي المناجاة، والصلاة، والدعاء. ومن مثل هذا التفاعل يصدر مسيرنا نحو التكامل مع فيض كلّ كمال.

النموذج الثاني: هو الألم الناتج عن المسؤولية تجاه الآخرين، «هذا هو ألم الإنسان، الألم الذي يمنح الإنسان شخصيته وقيّمته، وهو أصل كلّ القيم، فكلّ شيء يرجع إلى الشعور بالمسؤولية نحو الآخرين يعدّ من الإنسانية»^(٥٤).

هذا، وإن كان مطهري قد فصل بين أصحاب الاتجاه الأول وأصحاب الاتجاه الثاني، إلّا

(٥٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٤.

(٥٣) المصدر نفسه، الصفحة ٣٦.

(٥٤) المصدر نفسه، الصفحة ٣٩.

أنّه اعتبر أنّ كلّاً منهما محقّ فيما ذهب إليه بلحاظ الجانب الذي التفتوا إليه. لكن، وبقليل من التدبّر في نصوص قرآنية، قد نجد مصدرًا لكلّ من النموذجين. إذ القرآن تحدّث فقال: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^(٥٥)، وفي مورد آخر قال: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^(٥٦). الآية الأولى تتحدّث عن المعرفة والعلم، ومنها منبع كلّ إحساس بألم المعرفة وتوق العلم والبحث. أمّا الثانية فإنّها تحدّثت عن خليفة، أي عن مسؤول عن الخلائق، وهو قد جهّزه الله بإحساس الألم المسؤول، ليستطيع بفعل ذاته الوصول إلى مسؤولية الاستخلاف. والجامع بين الأمرين هو طبيعة الإنسان وحقيقته عينها. من هنا، فإنّا نرى في التأويلات الكثيرة من التفرّعات لحقيقة الإنسان وأبعاده وخصائصه، لكنّها تعود إلى وحدة الذات الإنسانيّة المفطورة والمجعولة من الله.

ومن هنا، أيضًا، فإذا كان الطباطبائي قد اعتبر أنّ فصل الإنسان في العقل، فهذا لا ينفي ما ذهب إليه مطهري من أنّ فصله في الألم. إذ كلّ منهما لحظ بُعدًا في الإنسان. الأوّل لحظ فيه القوّة الإدراكية والناطقة، أمّا الثاني فقد اهتمّ بالقوّة المحرّكة عند الإنسان. وفي ظنّي أنّ خطأهما إنّما يكمن في حديثهما حول الفصل المقسّم للإنسان، وضرورة أن يكون واحدًا، ذلك أنّ الإنسان كنه مجهول، وما الفصول المدّعاة إلّا وجوه حقيقة واحدة. ولهذا قيل فيه إنّ ظلّ الوجود الواجبى. ولهذا اتّجهت المدارس الفلسفيّة للبحث حول وجوه الوحدة في الذات الإنسانيّة، واتّحاد الأبعاد والقوى فيها.

وما ألطف ما انتهى إليه ابن باجة في تدبير المتوحد من قوله «إنّ طبيعة الإنسان هي، فيما يظهر، كالواسطة بين تلك السرمديّة وهذه الكائنة الفاسدة. والأمر في الإنسان في هذه الحال على المجرى الطبيعي»^(٥٧).

وأيضًا، فإنّا إذا نظرنا من جهة أخرى، كان ما هو الإنسان يوجد فيه نوع الإنسان. فإن كان يقبله فقد صار الموضوع يقبل صورة الإنسان بوجهين من القبول في وقت واحد، وهذا شنيع أيضًا. فإن كان شخص إنسانًا ما هو إنسان يقبل الإنسان، فالإنسان يدخل في حدّ الإنسان، وأجزاء الحدّ متقدّمة للمحدود؛ فالإنسان موجود قبل أن يكون إنسانًا. فالإنسان قد يوجد قبل أن يوجد، وهذا محال شنيع. فالواجب أن نفحص عن هذا القول المشكل فنعطي كلّ واحد من طرفيه قسطه. ويشبه أن نقف منه على أنّ الإنسان من عجائب الطبيعة التي أوجد بها. فنقول إنّ الإنسان فيه

(٥٥) سورة البقرة، الآية ٣١.

(٥٦) سورة البقرة، الآية ٣٠.

(٥٧) ابن باجة، تدبير المتوحد (تونس: سراس للنشر، ١٩٩٤)، الصفحة ٨٧.

أمور كثيرة وإنما هو إنسان بمجموعها^(٥٨).

وجوه الاتحاد في طبيعة النفس

انهمك الفلاسفة المسلمون بالكشف عن وجوه الاتحاد القائم في حقيقة النفس، بحيث أعادوا القوى النفسانية، من شهوانية، وغضبية، وناطقة، إلى جوهر واحد، ثم عملوا على كشف الوحدة الاتحادية بين الحس والمحسوس، والعلم والعالم والمعلوم، والعقل والعقل والمعقول، إضافة إلى عملهم على دراسة القوتين المحركة والإدراكية، وعودتهما إلى نفس الحقيقة الإنسانية. ويمكن أن نقرأ خلاصة بهذا الصدد لأحد الفلاسفة المعاصرين هو حسن زاده آملی، الذي ينقل عنه الحيدري قوله:

اعلم أن الإنسان ليس إلا علمه وعمله، وهما يتحدان بالنفس اتحاداً وجودياً، بل الأمر أرفع من التعبير بالاتحاد، فإن وزانهما مع النفس وزان الجدار مثلاً مع أحجاره ولبنه وطينه، والجدار ليس إلهي، والنفس تتسع بهما اتساعاً وجودياً، والعلم مشخص الروح الإنساني، والعمل مشخص بدنه الأخرى^(٥٩).

ثم يعلق الحيدري أن الكيفية التي يرتبط بها العمل بعامله تمر بمراحل ثلاث، هي: الحال، ثم الملكة، ثم الاتحاد أو التحقق^(٦٠).

وبخصوص الاتحاد، فإنه «المرحلة التي تكون فيه الملكة جزءاً من وجود الإنسان. وهي أول درجات العصمة»^(٦١). ومنها تمثلات تجسم الأعمال وحقيقة النفس الحشرية. وهذه المراحل الثلاث هي تعبير عن مآلات الحركة الجوهرية للنفس التي تبدأ جسمانية، تحمل قابليات وأحوال من التجرد، إذا أكدها الإنسان، بعلمه وعمله، تدرجت في كمالاتها التجردية الروحية حتى تصل إلى أعلى كمالاتها المرتقة والممكنة. ولا كمالات لهذه النفس إلا بصلتها بعالم المادة والجسم، وقدراتها التجردية التي تكتمل بروحانياتها، الأمر الذي يسمح لها بالصلة الواحدة الممتدة من عالم الطبيعة إلى ما بعدها في آن واحد، على مستوى ما بالقوة والقابليات، وفي مراحل تدرجية على مستوى فعلية الكمالات.

(٥٨) المصدر نفسه، الصفحتان ٨٧ و ٨٨.

(٥٩) عبون مسائل النفس لحسن حسن زاده آملی، نقلًا عن: كمال الحيدري، بحوث في علم النفس الفلسفي، تقرير عبد الله الأسعد، الطبعة ٣ (قم: دار فراقد للطباعة والنشر، ٢٠٠٥)، الصفحة ٨٥.

(٦٠) بحوث في علم النفس الفلسفي، مصدر سابق، الصفحة ٨٥.

(٦١) المصدر نفسه، الصفحة ٨٧.

ولم تكتف الأبحاث الفلسفية في إبراز وجوه الوحدة في حقيقة النفس بذاتها، بل سعت إلى تجليتها على مستوى الوحدة مع بُعدها الروحيّ المفاقر، أو إن شئت فقل المتجاوز، وعلى مستوى الوحدة مع بُعدها الطبيعيّ والمدنيّ-الدينيّ.

ففي المستوى الأوّل من البُعد الروحيّ، تحدّث الفلاسفة والعرفاء عن كون النفس ظلّ الوجود الراجبيّ. إذ لا حدّ لمعلومها ومعقولها المسانخ لمصدرها العلّيّ، كما وأنّها تتّجه بحركة الشوق نحو مصدرها الذي عنه فاضت فتولّدت عبر ما أسماه صدرًا بالحركة الجوهرية، التي وإن وقعت في الطبيعة القابلة للتجرد، إلّا أنّها تصل في الخاتمة لتمام ذاك التجرد الكماليّ الروحانيّ.

لذا، فليست امتدادات النفس من عالم الطبيعة الماديّ وشوؤنه إلى آخر مراحلها روحانية إلّا نموذجًا عن مثالها الذي هو الذات الإلهية.

أمّا المستوى الثاني، فلقد عمل الفلاسفة، ومنهم الفارابي، على إيلاء النفس، في تدبيراتها، صورة تدبير عالم الاجتماع والإنسان المدنيّ في مملكة السياسة والاجتماع، بحيث صدّروا أحكامًا على مواصفات وقيم المجتمع والمدينة تشابه مواصفات وقيم النفس الإنسانية. ولقد نظر كثير من فلاسفة المسلمين لهذه النتيجة، بحيث أفرغ ابن مسكويه وبذل جهدها مضيًا لترتيب تربية النفس في بُعدها المدنيّ، الذي اعتبره مجموعًا من الله، وما علينا إلّا تهذيبه ليؤدّي مهمّته التي خلقه الله لأجلها.

ثمّ جاءت جملة من المدارس الإشرافية والعرفانية في الفلسفة لتدرس الإنسان باعتباره صورة عالم صغير لعالم أكبر هو الوجود كلّهُ.

وما هذه المساعي إلّا لتأكيد عمق معنى مسؤوليّة الاستخلاف الإلهي للإنسان في الأرض. وهي مهمّة، رغم عظم ما قدّم فيها، تبقى وستبقى مفتوحة على قراءات وأطروحات جديدة وخلافة. ولو أردنا المحور فيها لأمكن القول إنّ «معرفة النفس»، التي ساوت عند الأقدمين «معرفة الربّ»، وعلينا اليوم مهمّة إبراز كيف أنّها تساوي «معرفة العالم».

الإنسان من خلال الطبيعة والشخص والفطرة

حسن بدران^(١)

الإنسان، في التقليد المنطقي الشائع، عبارة عن «جسم نام، حساس، متحرك بالإرادة، ناطق». ويحتوي هذا التعريف على أهم العناصر التي شغلت التفكير الفلسفي والعلمي قديماً وحديثاً بوصفها مقومات الطبيعة الإنسانية، نظراً لتضمّنه الأبعاد المادية والروحية من الشعور والإرادة والوعي، وذلك على الرغم من اختلاف الآراء حول المعايير والضوابط التي قد تتفاوت من جهة احتوائها على جميع الأبعاد الآتية، أو اقتصرها على بعد دون آخر، وكذلك الاختلاف في تصوير علاقتها وكيفية ارتباطها. بيد أنه ثمة نزوع، في تفسير الإنسان، ينحو إلى إغفال الطبيعة الكلية، من خلال الحكم على الإنسان كشخص، وهو منظور يحيل الإنسان إلى مجموعة من الأوضاع التي يتم وصفها عادة بأنها أوضاع إنسانية، إلا أنه يخفق في القبض على الأسس العميقة التي تحدّد على أساسها بنية الإنسان من خلال الكشف عن الدوافع الأصيلة والكامنة فيه.

المفردات المفتاحية: الطبيعة؛ الفطرة؛ الشخص؛ النفس والجسد؛ الوجه؛ العلل الإعدادية والعلل الإبداعية؛ محمد علي الشاه آبادي.

الإنسان والطبيعة

النظر في الطبيعة الإنسانية، كحالة متميّزة، يضعنا بنحو تلقائي أمام حالة من «النزوع الإنساني» يتم التعبير عنها عادة بتعبيرات تخصّ الوضع البشري، كالأحاساس بمعنى الجمال والدين والاجتماع، وطرح السؤال، وامتلاك الإرادة، وممارسة الحرية، والقدرة على تطوير منظومة أخلاقية تسمح بتجاوز الأوضاع القائمة، والإمساك بزمام الحركة في التاريخ، إلى جانب التفرد في القدرات العقلية والاجتماعية والحسية. في المقابل، يميل أتباع «النزوع

(١) باحث في معهد المعارف الحكيمة للدراسات الدينية، بيروت.

الطبيعي» إلى اعتبار هذا التميز مجرد تأويل بشري يمكن تلافيه من خلال تفكيك البنية النظرية للإنسان. مما يكفل العودة به إلى أحضان الطبيعة الأم. ووفقاً لهذا الاتجاه، فإن الأنشطة والفعاليات المتميزة إنسانياً - بحسب الادعاء - قابلة للشرح وفق حتميات القانون المادي، شأنها في ذلك شأن الظواهر الأخرى التي تجد تفسيرها داخل القانون الطبيعي، فهو يجري على الجميع بلا استثناء، وأي تفرّد أو تميّز فيه يرتدّ إلى خلل ما في تطبيق نظام الطبيعة. من هنا، ينبغي النظر - وفق هؤلاء - إلى الطبيعة الإنسانية من زاوية «الفلسفة الطبيعية» بوصفها منظوراً عالمياً يسعى لبناء فهم عام عن عالم الواقع وموقع الإنسان فيه.

والطبيعة ليست مجرد جسم أو جماد، بل هي القوة السارية في الأجسام، التي بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعي (الطبيعي)^(٢). والطبع عبارة عن صفة مركوزة في الأجسام، حالة فيها. وهي مظلمة، إذ ليس لها معرفة وإدراك، ولا خبر لها من نفسها، ولا ممّا يصدر منها، وليس لها نور يُدرك بالبصر الظاهر أيضاً^(٣). فالطبيعة تعيد معنى القوة والميل والنزوع، ولكنها لا تتضمن الإرادة^(٤). لذلك، فالطبع هو ما يقع على الإنسان بغير إرادة. وبهذا المعنى تقرب الطبيعة في دلالتها من حدود الغريزة والفطرة؛ والطبع الجبلّة التي خلق الإنسان منها (عليها)^(٥).

وفي المنظور الغربي، طرحت الطبيعة مع ديكارت على أنّها طبيعة الامتداد المميّزة للجسم، وذلك في مقابل الوعي بالطبيعة المفكرة للذات. ولم تتعد الأنظار اللاحقة جذرياً عن مفهوم الطبيعة هذا، والذي غلب عليه الطابع الفيزيائي البحث، وتمثّل إنسانياً في الأبعاد الفسيولوجية للجسم، مقابل الأبعاد النفسية والعقلية والروحية.

وقد تجاهلت الاهتمامات البحثية المعاصرة السؤال عن المصدر الخارجي للنظام المائلين في الطبيعة، لأسباب منهجية تتعلق بدراسة الظاهرة في نفسها، أو في مجالها الإدراكي الخاص بها، ذلك أنّ نظام الطبيعة واقع مائل للعيان، يمتلك مبررات وجوده داخلياً؛ إنّ الطبيعة لا تفعل شيئاً لغير معنى، ولا تتجاوز عمّا فيه تمام الشيء في طبيعته. بينما تنتمي التفسيرات التعليلية والتبريرية - التي تحيل إلى ما هو خارج الطبيعة - إلى مجال الاهتمام الفلسفي والديني، حيث تحتل الطبيعة المتضمنة لعناصر النظام والغائية مساحة واسعة من

(٢) الشريف الجرجاني، العريفات (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٥)، الصفحة ١٤٥، مصطلحات ابن عربي في الهامش.

(٣) رقيق العجم، موسوعة مصطلحات الصوف الإسلامي، الطبعة ١ (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٩)، الصفحة ٥٧٢.

(٤) العريفات، مصدر سابق، الصفحة ١٤٥، مصطلحات ابن عربي في الهامش.

(٥) المصدر نفسه.

الاهتمام العقديّ. ويطلق على فئة من منكري وجود الله تعالى، في التراث الإسلاميّ، اسم «الطبيعيّين» و«أصحاب الطبائع»، كونهم يحيلون الأفعال المشهودة في العالم إلى الطبيعة ذاتها، بما في ذلك الأفعال الهادفة الصادرة على وجه الصواب والحكمة. إلّا أنّ أفعال الطبيعة، بما تتوفّر عليه من الصواب والحكمة، لا تصدر إلّا عن مبدأ يتوفّر في ذاته على العلم، والقدرة، والعمد. وإذا لم تتوفّر الطبيعة في ذاتها على تلك الملامح الذكيّة، فمن أين يأتي النظام؟ وما هو المصدر الذي يعلّأ الطبيعة بالحكمة، ويوقفها عند حدود لا تتجاوزها؟ هذا هو السؤال النقديّ الذي يختصر روح النقاش الدائر آنذاك بين الدينيّين والطبيعيّين. إنّ مجرد ظهور النشاطات الهادفة في الطبيعة لا يستلزم بالضرورة أن تكون صادرة عنها بالذات، بل يجب أن تصدر عن جهة تمتلك في ذاتها كافّة العناصر الإيجابية الناشطة في الظاهرة بحسب قانون التناسب والسنخية بين العلة والمعلول. وما نشاط الطبيعة سوى ذلك القانون الذي أجراه الله تعالى على ما أجراه عليه.

وكما أنّ فكرة «قانون الطبيعة» لم تسعف الطبيعيّين من خلال حصر الفاعلية في الطبيعة، كذلك فكرة «فوضى الطبيعة»، التي تستند إلى أنّ انتظام الحوادث ليس بالذات بل بالعرض والاتفاق، وأنّ ما نسمّيه نظاماً يوجد إلى جانبه فوضى وتشوّهات خلقية. ويُسجّل على هذا التصور أنّ الذي يكون بالعرض والاتفاق إنّما هو استثناء في الطبيعة، لا يوجب أن يكون جميعها كذلك. وليس هو بمنزلة الأمور الطبيعية الجارية على مثال واحد جريباً دائماً متتابعاً. إذ إنّ الاتفاقية لا يدوم، ولا يقع أكثرها^(٦). وليس بعيداً عن أجواء هذا النقاش تلك الأنظار العقديّة التي كانت تحدّق إلى عالم الغيب من منظار مادّي، والتي بلغت إلى حدّ تأسيس رؤية عن تجسّم الذات الإلهيّة، وما إذا كان من الممكن رؤية الله بالحسّ، وما يتبع ذلك من آراء متضاربة تعلّق بصفات الله الخيرية، وهي الصفات التي تنسب إلى الله تعالى الأعضاء والأفعال الجسميّة. هذه الاهتمامات ذات الشأن المادّي كانت تشغل العقل الإسلاميّ بالفعل في مرحلة سابقة لغايات دينيّة، لا تمتّ إلى بحث الطبيعة بصلة.

وعلى هذا النحو، لم يكن الباحثون قديماً ينظرّون إلى تفسير الرابط بين النفس والجسد من زاوية معرفيّة، تهدف إلى الموائمة بين طرفين من طبيعتين مختلفتين، بمقدار ما كانت تطلّعاتهم الدينيّة هي المحكّ في توجيه آرائهم وتحديد أفكارهم. ومع ذلك، فقد وُجد من

(٦) هذا الموضوع احتلّ حيزاً واسعاً من النقاش في فترة مبكرة من التاريخ الإسلاميّ، وكُتِب فيه رسائل ومدوّنات؛ انظر، على سبيل المثال، توحيد الفعّل، الطبعة ٣ (قم: مكتبة الداوري).

القدماء من وحد بين مساري النفس والجسد، بإيلاء الجسد أهمية قصوى، وإرجاع النفس إليه، واختزالها به. فقد بدا الإنسان، بنظرة متداولة في جانب من التراث، كما لو أنه هو هذا المائل أمامنا بجسده الحي. فالنفس تعود بشكل أو بآخر إلى حيثة جسمانية، قيل هي النار السارية في الهيكل المحسوس، أو الهواء، أو الماء، أو العناصر الأربعة والمحبة والغلبة (الشهوة والغضب)، أو الأخلاط الأربعة، أو الدم، أو شخص المزاج الخاص، أو أنها جزء لا يتجزأ في القلب. وكثير من المتكلمين على أنها الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره، والتي من شأنها أن يحس بها، وجمهورهم على أنها جسم مخالف بالماهية للجسم الذي يتولد منه الأعضاء، نوراني، علوي، خفيف، حي لذاته، نافذ في جواهر الأعضاء، سار فيها سريان ماء السور في الورد، والنار في الفحم، لا يتطرق إليه تبدل ولا انحلال، بقاؤه في الأعضاء حياة، وانتقاله عنها إلى عالم الأرواح موت. وقيل هي (النفوس) أجسام لطيفة متكوّنة في القلب، سارية في الأعضاء من طريق الشرايين، أو متكوّنة في الدماغ نافذة في الأعصاب الثابتة منه إلى جملة البدن^(٧).

فالنفس، بحسب الاعتبارات الكلامية الآتية، من قبيل الأجسام، وهذا النوع من التفسير يغلب على الوعي المباشر أكثر منه على الوعي التأملي العميق؛ ذلك أن التفسير المادي قابل للفهم المباشر، والإشارة إلى النفس باعتبارها شيئاً «مجرداً عن المادة» هي إشارة تحيل إلى الإضممار والتغاير والتقابل، وهي عوامل ضد معرفة كونها لا تحيل على التفسير والشرح والتماثل. وعلى سبيل المثال، فإن المعرفة المباشرة بالأشياء تحصل بواسطة الحواس، وبدون الحواس لا تتحقق تلك المعرفة، ومرجع الحواس إلى الجسد. ثم إن النشاطات الأخرى التي نقوم بها من القيام، والقعود، والمشي، والوقوف، وغير ذلك، هي فعاليات صادرة بنحو مباشر عن الجسد. مضافاً إلى أن افتراض وجود طبيعة أخرى للنفس، غير الطبيعة المادية، هو افتراض تفكيكي استنتاجي. والحالة الوجدانية للمرء تأتي عن وجود مثل هذا التنافر داخل بنية ذاته الواحدة. وقد كان المتكلمون ممثلين في الغالب للاتجاه العملي العام، باستثناء بعض الحالات الخاصة التي توغل في الفكر النظري. من هنا، لا ينبغي أن يفهم من تفسيراتهم المتقدمة إرادة تغليب الاتجاه المادي في مقابل الاتجاه الروحي، وإن كان قد يلزمهم مثل ذلك. وإنما ينبغي مقارنة تفسيراتهم للنفس كما لو أنها أقرب إلى تفسير المزاج الناظم للعلاقة بين

(٧) انظر، العلامة المجلسي، بحار الأنوار، تحقيق محمد باقر البهودي، الطبعة ٢ (بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣)، الجزء ٥٨، الصفحة ٦٩.

المجرد والمادي، وهو الذي من شأنه أن يفسّر كيفية الارتباط بين النفس والجسد. وبذلك يتضح أنّ النقاش حول تصوّر العلاقة يعود في أصله إلى تحديد تصوّر اتنا عن الجسد والنفس. إذ يصعب على الاتجاه العمليّ العام أن يتعامل مع النفوس كما لو أنّها أشباح تختبئ وراء موادّ. الأمر الذي يضعنا وجهاً لوجه أمام الواجهة الفعلية لإشكالية الطبيعة الإنسانية، والتي تكمن في كيفية تفسير ارتباط النفس بالجسد تفسيراً مقبولاً في السياق العلميّ المعاصر؛ ذلك أنّ تميّز النفس عن الجسد جوهرياً قد يفضي إلى تصوّر عشوائيّ يقضي بنفي الخصوصية التي تنظم العلاقة بين نفس خاصّة وجسد خاصّ. وإلاّ، فما الذي يبرّر استمرار وجود الجسد للنفس رغم تغيّرات الزمن؟ هذه الخصوصية وجدها الفلاسفة في المزاج والاعتدال الخاصّ؛ ذلك أنّ لكلّ نفس بدن لا يليق بمزاجه واعتداله إلاّ لتلك النفس الفائضة عليه، بحسب استعداده الحاصل باعتداله الخاصّ، سواء كانت النفس متميّزة عن البدن منذ أوّل وجودها، أو كان تميّزها عنه لاحقاً وعلى أساس الحركة الجوهرية.

مهما يكن، فقد تنبّه المتكلّمون إلى وجود عناصر أساسية صادرة عن الإنسان لا تنتمي بطبيعتها إلى أفاعيل الأجسام، كونها تحيل إلى الثبات والوعي والإرادة. وحيث إنّ الأجسام غير متنوّعة بحسب الفصول والمبادئ، فلا يمكن إسناد تلك العناصر إليها، وإنّما تأتي لهم إثبات تميّز النفس عن طريق الأدلة السمعية والعقلية، حيث تميّز النفس بثباتها، خلافاً للبدن الذي هو في تبدّل وتحلّل على الدوام (الثبات)، كما أنّ الإنسان لا يغفل عن وجود ذاته، وقد يغفل مع ذلك عن البدن (الوعي)، مضافاً إلى أنّه قد يريد ما يمانعه البدن مثل الحركة إلى العلوّ (الإرادة).

ويرى ملا صدرا أنّ مبحث النفس الإنسانية يمكن أن يلحظ من جهتين، جهة ترتبط بالعلم الطبيعيّ، وجهة ترتبط بالعلم الإلهي. ويقول في بداية السفر الرابع:

النظر في النفس بما هو نفس نظر في البدن. ولهذا عُدّ علم النفس من العلوم الطبيعية الناطرة في أحوال المادّة وحرّكاتها، فمن أراد أن يعرف حقيقة النفس من حيث ذاتها مع قطع النظر عن هذه الإضافة النفسية يجب أن ينظر إلى ذاتها من مبدأ آخر، ويستأنف علماً آخر غير هذا العلم الطبيعي^(٨).

فالمبحث عن النفس من جهة ما لها من إضافة استكمالية بالنسبة إلى البدن يجب أن

(٨) صدر الدين الشيرازي، الأسفار الأربعة، الطبعة ٣ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١)، الجزء ٩، الصفحة ١٠.

يكون في حيلة العلم الطبيعي^(٩). ويصنفها في جملة العلم الإلهي من جهة كونها موجوداً روحانياً يتحرك ويسير نحو مبدئه. ويرى الميرداماد - أستاذ صدر المتألهين - أنه يُبحث في العلم الطبيعي عن النفس من حيث إنها حال البدن الجسماني نزولاً وهبوطاً، وفي الإلهي عن حال جوهرها المجرد عروجاً وصعوداً^(١٠).

ولا يتردد الفلاسفة في القول بتجرد النفس، وأنها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف؛ يدل على تجردها أن المادة لا تكون صورةً لغير المادي، والنفس تتمثل المعنى مجرداً وتعقله. فتصور المعاني المشتركة بين أشياء متعددة، بتجريدها من الأوضاع والكيفيات، وتعقل الأضداد، ونحوها من المعاني والصفات التي يمتنع حلولها في المادة، إلى ما هنالك من أدلة أقاموها على إثبات تجرد النفس وتميزها. فالنفس ليست مادة - وإن صح أن يطلق لفظ النفس على ما هو مادي، كالنفس النباتية التي هي مبدأ أفاعيل التغذية والتنمية والتوليد، والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الإرادية، والنفس الناطقة الإنسانية. وتفسر حينئذ النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة.

إلا أن هذا الإطلاق لا ينفي تجرد النفس تجرداً تاماً باعتبار آخر تكون فيه عقلاً. فالعقل جوهر مجرد عن المادة، وهو إن تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف يطلق عليه حينئذ اسم النفس. ثم إن الإقرار بمبادئ متعددة لأفاعيل النفس لا ينفي اتحاد هذه المبادئ بالنفس اتحاد المراتب الناقصة بالكاملة، فالنفس في وحدتها كل القوى.

كما تنبّه الفلاسفة إلى عمق الإشكالية الكلامية الماثلة في تصورهم لمفهوم العلم. إذ يقوم النشاط المادي في تفسير علاقة النفس بالجسد على قاعدة الوعي التلقائي، أي على الخاص الحسي، ومن ثم ينقض على المشترك العقلي من خلال توحيد المرجعية الإدراكية للخاص والمشارك في الجسم. فيتسم تصوير العلاقة على أساس أن المدرك للكلّي هو بعينه المدرك للجزئي، وحيث إن المدرك للجزئي جسم، والمدرك للكلّي هو النفس، فتكون النفس جسماً.

من هنا، عمد الفلاسفة في سياق نقد النظرية الكلامية إلى إعادة تنقيح مفهوم العلم من

(٩) صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد، تقديم وتصحيح جلال الدين الآشتياني (طهران: انتشارات انجمن فلسفه، ١٣٥٤ هـ.ش.)، الصفحة ٧.

(١٠) حسن حسن زاده آملّي، عيون مسائل النفس (طهران: مؤسسه انتشارات امير كبير، ١٣٧١ هـ.ش.)، المصنفان ٢٩٧ و ٢٩٨.

خلال إرساء تصوّر دقيق يرتكز على أساس نشاط نفسيّ؛ النفس هي التي تدرك الجزئيات المحسوسة، لا الحواسّ. والنفس تدرك الكلّيات بالذات، والجزئيات بواسطة الآلات (الحواسّ). والنفس تدرك لذعة الجوع التي في الجسد، وقد لا تدركها عند انشغالها مع أنّ الجسد يفعل مقتضاه. فالحواسّ شرط في إعداد النفس للعلم، لا أنّها علّة إبداعية للعلم. وقد جرّهم ذلك إلى تفسير إدراك النفس الحيواني للأشياء بإضفاء نوع من التجرد الناقص لها. كما عملوا على تأصيل مفهوم الكلّي، حيث تظهر نفسيّة النفس بجلاء في إدراكها للكلّيات. على أنّه إنّما يصحّ الإشكال الكلامي فيما لو اقتصر تفسير الكلّي على كونه مجرد إدراك لمجموعة من الجزئيات، مع حذف خصوصياتها الفردية. وهو إجراء تطبيقيّ آلي يُطلَق عليه «التجريد العقلي»، وفتر بأنّه يحيل الجزئيّ البيّن إلى كليّ مبهم من خلال عملية التجريد والحذف. وهذا المعنى يتناسب مع النزوع الاسميّ القائم على إنكار الكلّي الطبيعيّ. بخلاف المبنى الارتقائيّ، الإبداعيّ، القائم على خلاقيّة النفس في عملية إدراكها للكلّيات. وهذه النفس تؤوّل إلى العقل حين تبلغ مرحلة التجرد التامّ عن البدن. والعقل يحيل الأشياء إلى معانيها من خلال الكشف عن حقائقها الذاتية. هذا النقاش سوف يكشف عن الأبعاد العميقة للصراع الفكريّ الذي كان يخاض شرقاً وغرباً من خلال تقديم رؤية حول العقل، رؤية سوف تنعكس إلى داخل المجال العقليّ نفسه، وسوف تتمثّل في حيثيات عمل العقل بوصفه عقلاً أداتيّاً، أو عقلاً إبداعيّاً فاعلاً.

ثمّ إنّ الطبيعة تشدّ في أفعالها ما هو الأوفق بالنظام الأفضل، وذلك على قاعدة الإيمان الذي يحيل أحداث الطبيعة إلى مفهوم العناية الإلهية، وفق مبادئ عقلية تجذّر مركزاتها في الفطرة الإنسانية. والعناية لا تتأتّى بإسقاط فوقيّ يعمل على إلغاء الفعاليّة الإنسانية، بل إنّ الفعاليّة الإنسانية نفسها متضمّنة في هذه العناية. يقول الفيض الكاشاني:

إنّ الأنواع ليست حاصلّة عقيب الحركات والاستعدادات، والقسر لا يكون دائماً، بل إنّ العناية اقتضت ما هو الأوفق بكلّ نوع، على الوجه الذي يصحّ أن يُنسب إلى إرادة خالية عن شوب تغير وانفعال، وهذا ضرب من البرهان اللَّمّي الذي يُقام على وجود الأشياء، من جهة العناية المتعلقة بما هو الأوفق بالنظام الأنضل^(١١).

وأساس هذه العناية هو أنّ الطبيعة ليست مسرّحاً فارغاً من أيّ شيء، أو مسرّحاً لدُمّي متحرّكة، بل هي مسرح مملئ بالشخصيات الحقيقيّة التي تتحرّك بمقتضى قوانين الحياة التي

(١١) الفيض الكاشاني، عين البين، تحفّين فالح العبيدي، الطبعة ١ (بيروت: دار الحوراء، ٢٠٠٧)، الجزء ٢، الصفحة ٢٤.

أوجدتها العناية نفسها. بمعنى آخر، إنّ الظواهر التي تنعكس على المسرح ليست سوى تعبيرات عن الحقائق التي تملأ الواقع وتصنع واقعته. فالطبيعة ليست شيئاً مستقلاً بذاته، موجوداً كطبيعة كليّة. كما أنّها ليست وعاءً فارغاً من كلّ شيء. وإنّما تظهر الطبيعة في نماذج متعدّدة؛ في إنسان، وأسد، وحجر، وأشجار، ونار، وما شابه ذلك. وهي نماذج واقعيّة وليست أشباحاً. ويكمن وراء كلّ مظهر حقيقة نوعيّة تعتبر هي المؤثر المباشر في تحديد معالم ذلك المظهر. وهذه الحقيقة ليست شيئاً آخر مخالفاً للطبيعة نفسها، بل إنّ مفهوم الطبيعة هو تصوّر مضللّ إذا ما عزلناه عن سائر المفاهيم والحقائق التي نسمّيها نوعيّة.

إنّ عبارة الفيض الكاشاني هنا - «الأنواع غير حاصلة عقيب الحركات والاستعدادات» - هي عبارة جذريّة على مستوى القراءة والفهم، من شأنها أن تفتح الباب لنقاش واسع يدور رحاه على أسبقية الوجود على الماهية أو العكس، وعلى تحديد نوعيّة العلاقات القائمة في بنية الطبيعة الإنسانيّة، من كونها تمثّلات عارضة على الطبيعة الإنسانيّة المنجزة، أو كونها ديناميّات جدليّة تمهّد وتعدّل جوهر الحالة الثقافيّة فينا، وهل يمكن التمييز بين الكمالات الأولى والثانويّة بعزل بعضها عن بعض، أم إنّ الأعراض هي شؤون حركة الجوهر وتجليّاته.

كلّ هذا يضعنا أمام خيارات مشروعة في ترسيم نظريّة تقوم على تفسير العلاقة بين النفس والجسد على قاعدة جدليّة تأخذ في الحسبان الموقع الذي يمثّله كلّ طرف بحسب ما تفرضه طبيعته الخاصّة به. ولا شيء يتشكّلنا من وعورة هذا المسلك سوى إيماننا الارتكازيّ والمستند، من الناحية المعرفيّة، على ثنائيّة ما تقوم بين المظهر والجوهر. وهو إيمان يقوم على أنّ العلل الإعداديّة في الظواهر تحيل إلى العلل الإيجاديّة في الحقائق، بحيث يكون التمييز بين الظواهر والحقائق مجرد تمييز نظريّ. فالنفس جسمانيّة الحدوث بحسب المظهر، روحانيّة البقاء بحسب الجوهر - على أن لا يُفهم من ذلك كما لو أنّ الجسمي في علاقة نديّة مع الروحيّ. ووفقاً لذلك، لا يمكن إعطاء دور تأسيسي للطبيعة في علاقتها مع النفس إلّا بمقدار ما تظهر النفس في الطبيعة. وتتكشّف وظيفتها في الشروط الإعداديّة للواقع كما لو أنّها تتكشف عن الشروط الإيجاديّة له. فالطبيعة لها نوع أصالة في عمليّة خلق الإنسان، وذلك باعتباره خلقاً من الطين أو الأرض؛ «إنّ الله خلق آدم من قبضة قبضها من جمع الأرض، فجاء بنو آدم على قدر الأرض، منهم الأحمر والأبيض والأسود، والسهل والحزن، والطيب والخبيث»^(١٢).

(١٢) أحمد بن حنبل، مسند أحمد (بيروت: دار صادر)، الجزء ٤، الصفحة ٤٠٠.

والطبيعة هنا - بعيداً عن التفسيرات الرمزية - هي مؤثر إمكاني استعدادي لا غير، ولا يمكن أن تكون الطبيعة أكثر من ذاتها، فإن إبداعية الطبيعة عين إعداديتها. هكذا تبدو النفس جسمانية الحدوث بلحاظ خلق الأعداد، كما تبدو الأنواع غير حاصلة عقيب الحركات والاستعدادات بلحاظ خلق الإيجاد، والخلق في الحالتين واحد، لا تعدد فيه إلا بمقدار ما تفرق الظواهر عن الحقائق نظرياً؛ ذلك أن الإنسان لا ينتقل في ترحاله إلى عالم الله تعالى في اتجاه أحادي، بحيث يتخذ مساره انطلاقاً من التحدد الجسدي، إلى التقدر النفسي، فالتحقق العقلي. وإن كان في أقوال العلماء ما يشير إلى ذلك فينبغي أن يفهم في الإطار النظري لا غير. وإنما يدخل الإنسان في علاقة متكافئة بحسب علاقتها مع كافة حيثيات وجوده، بحيث تتيح له هذه العلاقة انتقالاً وازناً على أساس بنيتها الكلية الشاملة.

وفي ذات السياق، يبدو الإنسان، وفقاً لمنهجيات بحثية معاصرة تناولت مشكلة العلاقة بين النفس والجسد، أقرب إلى الطبيعة منه إلى النفس أو العقل. وينصبّ البحث حول نظرية من شأنها لو تمّ العثور عليها أن تفسّر كيفية قيام علاقة بين نموذجين مختلفين في طبيعتهما تمام الاختلاف. وتوزّع الفترحات وفق اتجاهين رئيسين: أحدهما ثنائي يؤمن بوجود بعد نفسي إلى جانب الجسد، وإن كان يصطدم بجدار من اللامعنى، حين يفترض وجود جزء فينا عصي عن الفهم العلمي. والآخر يتملّكه قلق طغيان الجسد بسبب من نزوع أحادي يقصر الوجود البشري على البعد الفسيولوجي البحث. ومع ذلك، يُجمع الطرفان على إنكار ثنائية النفس والجسد بالمعنى الذي تكون فيه النفس جوهرًا مستقلاً عن البدن. وهذه هي المؤاخذه التي طالّت نظرية ديكرات عن التفاعل المتبادل والتي يذهب من خلالها إلى أن الحالات النفسية والعمليات العقلية تؤدي إلى إحداث تغييرات معينة في الجسم، كما أن بعض التغييرات الفسيولوجية تكون علّة لإحداث حالات نفسية وعمليات عقلية. وكان على ديكرات أن يقدم تفسيراً عن الظروف المحددة التي تنشأ في ظلها العمليات الشعورية من جراء العمليات الفسيولوجية. إلا أنه أخفق في ردم الهوة بين النفس والجسم بإصراره على استقلاليتهما، واعتبار كل منهما جوهرًا قائمًا بنفسه.

والنقد نفسه يتوجّه على نظرية الظاهرة الثانوية للعالم البيولوجي توماس هكسلي (١٨٩٥) التي ترى في الإنسان آلة واعية بلغ فيها الوعي أعلى درجات التطور البيولوجي في عالم الحيوانات. وأن الإنسان مؤلف من جسم وعقل، الجسم هو الأصل والعقل فرع نابع عنه في سلم تطوره. ليس العقل جوهرًا ديكراتيًا متميزًا وإنما يصدر عن الجسم كما يتصاعد الدخان من آلة بخارية، بل يفرز المخّ العقل كما تفرز المرارة الصفراء. ووفق هذه

النظرية، يقع التأثير العلمي بين حالات النفس وحالات الجسم من جانب واحد. إذ يؤثر الجسم وتغيراته الفسيولوجية في حالات النفس، أما حالاتنا النفسية فليس في مقدورها أن تكون علّة لأيّ حادثة فسيولوجية في المخ.

وإلى جانب هذه النظرية طرحت نظرية الانثاق (لويد مورجان، صموئيل الكسندر، برود) من خلال القول إنّ العقل الإنساني حين انبثق أو نشأ عن الجسم في تطوره البيولوجي المعقّد في التركيب والوظائف، اكتسب خصائص أساسية جديدة تختلف عن خصائص البدن، وليس في متناول علم وظائف الأعضاء أن يدرسها، أو يبيّن خصائصها، أو يتنبأ بها. وتعاني هذه النظرية من قصور في تفسير كيفية نشوء شيء عن الجسم مختلف في طبيعته عن الطبيعة المادية. وكيف يمكن أن تكون حالات الجسم علّة لإحداث حالات النفس.

وهناك نظرية الموازنة بين النفس والجسم (سبينوزا، مالبرانش، لينتزر، فيشر)، والتي تستند إلى واقعة أساسية ترى أنّ بين حالاتنا الشعورية وحالاتنا النفسية علاقة وثيقة مطردة، ليست هي علاقة العلية؛ ويجب ألاّ تتمّ العلاقة العلية إلاّ بين طرفين من طبيعة واحدة. نفترض أن بين الحالات النفسية والعقلية من جهة، وبعض الحالات البدنية والتغيرات الفسيولوجية من جهة أخرى، موازاة، أو مصاحبة، أو تلازماً في الحدوث؛ حين أقوم بعملية عقلية يقابلها في الحدوث حادثة فسيولوجية، وحين تحدث بعض الحوادث الفسيولوجية تواكبها حالة نفسية معينة، دون أن يكون بين حدوث النوعين من الحالات والحوادث علاقة علية. وتتخذ هذه النظرية صوراً مختلفة مع مالبرانش الذي قال بنظرية المناسبات، بمعنى أنّ حدوث حادثة عقلية - مثل إرادتي تحريك ذراعي - بمثابة فرصة لله ليحدث تغييراً معيناً في بدني تتبعه حركة الذراع. وكذلك الحال في كلّ الحوادث النفسية والفسيولوجية. والله علّة هذه الموازنة الدقيقة. ومع لينتزر، فيما يسمّيه التجانس المحدّد منذ الأزل، بمعنى أنّ العقل (الموناد الأسمى في الإنسان) لا يؤثر في الجسم (المونادات التي تولّف الجسم) تأثيراً عالياً. كما أنّ الجسم لا يؤثر في العقل لأنّ كلّاً منهما كاف نفسه، مستقلّ عن الآخر (كلّ موناد وحدة تامّة مغلقة على ذاتها)، لكن حين تحدث حالة نفسية يقابلها تغيير جسمي بطريقة بالغة الدقّة، وحين تحدث بعض التغيرات البدنية يقابلها ظهور حالات نفسية معينة، دون أن توجد بينها علاقة تأثير وتأثر، وإنما هي مجرد مصاحبة محكمة. وذلك مظهر للتجانس والانسجام الذي حدّده الله منذ الأزل للإنسان والكون. ومع فيشر، الذي شبّه العلاقة بين الحوادث النفسية والفسيولوجية بنصّ وترجمته، أو بترجمتين لنصّ واحد بلغتين مختلفتين. كانّ الحوادث النفسية والفسيولوجية مظهران متوازيان لحقيقة واحدة. وأخيراً، مع كوهلر، الذي بعد

تأكيدهما تمايز الحالات النفسية والحوادث الفسيولوجية بحيث لا تقوم علاقة عليّة بينهما، يعلن قبوله لنظرية الموازنة كموقف مؤقت ريثما يقدم لنا علما الطبيعة والنفس اكتشافات جديدة تساعدنا على تفسير الاقتران.

ولا تفصح لنا هذه النظرية عن الأساس في تقرير ما إذا كانت هذه المصاحبة موازنة أو عليّة، والحال أنّ الوعي المباشر بما يحدث لنا من تغيرات فسيولوجية في المخّ أو الأعضاء غير ممكن لنا! مضافاً إلى أنّ المشكلة ليست تجريبية، فلا جدوى من توقع اكتشافات علمية تجريبية في المستقبل تكشف لنا عن العلاقة بين النفس والجسم. ولعلّ النظرية الفسيولوجية (الذاتية) قد تداركت هذا الخلل حين اعتبرت أنّ الإنسان مجرد كائن ماديّ بحث، وفترت الحياة الشعورية تفسيراً فسيولوجياً خالصاً، بأن ردّتها إلى ما يحدث في المخّ: حين أقول إنّ لديّ خبرات نفسية، أو أمارس عمليات عقلية، فإنّي أتحدّث عن حوادث فسيولوجية في المخّ. إذًا، فالعقل وحالاته ليس سوى تغيرات في المخّ. ويبقى أنّ هذه النظرية هي مجرد فرض فلسفيّ متطرّف، لا يقبل الجسم عبر اكتشاف معطيات تجريبية. فالإنسان ليس مجرد جسم ماديّ يخضع لقوانين الطبيعة، والأحياء، ووظائف الأعضاء، وإنّما هو جسم وعقل، ولكن مع تفسير العقل تفسيراً خاصاً يسمح بالملاحظة العامة الموضوعية، بحيث يمكن الحديث عن نظرية تجريبية.

من هنا، تقترح النظرية السلوكية الفلسفية إعطاء النفس أو العقل تصوّراً آخر مخالفاً للتصوّر الديكارتيّ؛ الجسم شيء، لكنّ النفس ليست شيئاً آخر داخل الجسم بطريقة غامضة، بل النفس أو العقل لا معنى له أو دلالة سوى أنّه نماذج معينة من السلوك في البيئة الخارجية، أو استعداد له إذا توفّرت ظروف مناسبة. وقد طوّرت هذه السلوكية الفلسفية السلوكية السيكلوجية في عدّة نقاط، منها أنّها لم تعد تفسّر السلوك بلغة علم وظائف الأعضاء. ولم تعد تقصر السلوك على السلوك الفعليّ الراهن، وإنّما تسمح بالسلوك الممكن في المستقبل، ولم تنظر إلى الإنسان نظرة مادية خالصة تخضع كلّ حالاته الشعورية لقوانين علوم الطبيعة، والأحياء، ووظائف الأعضاء. الإنسان كائن ماديّ لكنّه كائن ماديّ فريد من جهتين على الأقلّ: إنّ الإنسان هو النموذج الوحيد بين الكائنات المادية الذي يمكنك أن تتحدّث عن ظواهر وحالات نفسية وعمليات عقلية من إحساس أو تذكّر أو تفكير، بالإضافة إلى أنّك تقع في خلط منطقيّ إن قلت إنّ القضية «أنا أكتب بحثاً فلسفياً» مرادفة للقضية «جسمي يكتب بحثاً فلسفياً»، فالقضية الثانية عديمة المعنى. وتواجه هذه النظرية اعتراضات شتى، منها وجود حالات نفسية وعمليات عقلية نكابد خبرتها ولا تؤدّي إلى سلوك بالفعل أو

بالقوة، كما أنّ مجال سلوكنا أضيق من مجال خبراتنا الشعورية^(١٣).

ويبدو أنّ شبكة المنهجيات المعاصرة التي ألقت بظلالها على المشكلة، قد فاقمت من زخم التحديات التي واجهت الباحثين في هذا المجال المعرفي الشائك. فهي، من جانب، عملت على هدم الرؤى التقليدية جذرياً، انطلاقاً من أزمة مفهوم الجوهر، وإنجازات علم وظائف الأعصاب، وعلم التأويل اللغوي، وسائر حقول الإستمولوجيا، والأنطولوجيا، والأنثروبولوجيا النفسية، ومن جانب آخر، أعادت طرح الإشكالية في بيئة معرفية متشعبة، وعبر منهجيات معقدة، بحيث دفعت بالسؤال إلى واجهة الاهتمامات التي شغلت العقل الغربي المعاصر، وتمّ مقارنة السؤال وفق صياغات محدّدة وحاسمة يمكن إجمالها بالتالي: هل الصيغة القانونية التي تزعم أنّ شيئاً ما يدعى العقل مرتبط بشيء ما يدعى الجسد هي صيغة مناسبة؟ وهل العقل يوجد ككيان؟ وكيف يمكن أن يتّصف اللاماديّ بالوجود؟ ألا يستحسن أن نتحدّث عن العقليّ بدل العقل؟ وإذا كان العقل ليس شيئاً يرتبط بالجسد، وإنّما يخصّ الإنسان، هل من الضروريّ الاعتراف ببعْد عقليّ بحدّ ذاته، أم لا بدّ من ربطه بالإنسان كشخص يمكن موضعه على ضوء الأنثروبولوجيا النفسية؟ وإذا لم يكن العقل شيئاً بحيث يمتلك طبيعة موضوعيّة، هل هو مجرد خاصيّة وحدث، أو أنّه ليس أكثر من أسلوب ووظيفة تربط المعنى بالخبرة الفردية؟ وهل يمكن وجود بُعد إنسانيّ مستقلّ وغير قابل للاختزال إلى الجسديّ؟ وهل يجب أن نتحدّث عن الدماغ والجهاز العصبيّ المركزيّ بدل الحديث عن الجسد؟ أليس من المتعيّن أن نتحدّث عن «عمليات» نفسيّة وعقليّة مقابل التغيّرات الفسيولوجيّة في الجسم؟ وهل من الضروريّ وجود لغة وصفية للظواهر النفسية مستقلة عن اللغات المكوّنة جسدياً؟ وهل إنّ المعرفة الطبيعيّة قابلة لشرح الوجود بكلّ حيثياته، بحيث يمكن للعلوم الحيويّة والعصبية أن تتكفّل بشرح الإنسان كجسد، ويمكن لها أن تلبّي المصالح المعرفيّة المرتبطة بالإنسان عن طريق هذه العلوم وحدها؟^(١٤)

هذه هي طبيعة التساؤلات التي يمكن ملاحظتها بشكل أو بآخر في طيّات مباحث الفلسفة العلميّة، والتي تتفق في مجملها على تجاوز الصيغة التقليديّة المقدّمة عن الإنسان والتي تحيل وجود النفس إلى كيان متافيزيقيّ، على الرغم من الصعوبة التي تحول دون تقديم

(١٣) بخصوص النظريّات المذكورة، انظر، محمود زيدان، في النفس والجسد (دار الجامعات المصرية)، الفصل ٨ برئته «العلاقة بين النفس والجسم»، الصفحات ١٨٣ إلى ٢٠٢.

(١٤) انظر، مرجيو مورافيا، لغز العقل، ترجمة عدنان حسن (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٢)، الصفحات ١٤ إلى ١٦.

صياغة واضحة عن الإنسان لا يتخللها جنوح نحو إرساء الطبيعة على القاعدة الفيزيائية العامة. ويدو أن الهاجس الذي يملك بجمل الأبحاث المعاصرة يتمحور حول تبرير الحالة العلمية كوجود ذهني له شأنيّة الحكاية والكشف عمّا وراءه، بغية التوصل إلى شرح فسيولوجي أو عصبي عن الكيفيّة التي يقبض بها العقل على الواقع. هذا الوجود الخاص «المتميّز بالكشف» يصطدم دائماً بمستلزمات الطبيعة المادّية التي لا تمتلك في ذاتها حيثيات الوعي القصدي. وترجع المواقف التي تسعى لإشباع هذا السؤال المعرفي إلى اتجاهين، أحدهما يسعى لإنكار الواقع النفسي التجريدي للعملية العلمية، من خلال إحالة العلم نفسه إلى مجموعة عوامل عصبية فسيولوجية بحثية، بحيث لا يمكن معها القبض على أية وقائع كليّة شاملة، والآخر يقرّ بالبُعد النفسي، ويردّه إلى مجرد سيرورة نفسية (سيكولوجية) تعبّر عن ذاتها من خلال الوعي، والذاكرة.

يتّضح إلى هنا أن الموقف من مشكل الطبيعة الإنسانية يرتدّ إلى أسباب معرفيّة تتعلّق بما إذا كان من الممكن إيجاد ترسيم يكشف عن الأصول النظرية التي من خلالها يتمّ استجلاء الجوهر من وراء المظهر. ذلك أن الجوهر الذي يتمحور حوله الفلسفات العقلية ويقوم على الكشف والتفسير، يرتدّ بنفسه إلى معطى عقلي، ولا يمتلك أيّ رصيد ضمن منظومة العلم التجريبي والفلسفة العلمية. وقد تناولت البحوث الفلسفية الكيفيّة التي تتمّ من خلالها الإحاطة العلمية بالأشياء. كما تطرّقت إلى تفسير العقل والنشاط العقلي والتمييز بين حيثيّتين في العقل، هما:

١. مضمون العقل ومحتواه، وهو العقل نفسه، وقبل ذلك يسمّى عقلاً هيولانيّاً. فالمعلوم الذهني هو عين المضمون العقلي، إذ يتشكل العقل وفق جدلية الإمكان والتحقّق، والتي يتحدّد على أساسها موقعه من العلاقة بين المادّة والتجرّد؛ فهو عقل هيولاني، وعقل بالفعل، وعقل بالملكة، وعقل مستفاد. وكلّما اقترب العقل من الفعلّيات تحقّق له نصيب من التجرّد. والعقل بهذا المعنى (المصدري) أشبه ما يكون بحدث وخاصيّة، لا بجوهر. ويتمّ تفسير العلاقة بين العقل ومعقولاته، على أن ما يسمّى بالعقل هو مادّة المعقولات، والمعقولات هي صوره العلمية. كما يتمّ تفسير حصول العلم على أنّه عبارة عن اتّحاد العقل بالصور العلمية، إلّا أنّه اتّحاد بنحو المادّة والصورة. والمادّة في ذاتها مبهمّة، غير معيّنة، وإنّما يحصل لها التعيّن - بأنّ تصوير نوعاً خاصّاً - بواسطة الصورة. فالمادّة بحاجة إلى الصورة في تحقّقها. كما أنّ الصورة بحاجة إلى المادّة في تشخيصها. إذ، نسبة العلم إلى العقل هي نسبة الصورة إلى المادّة؛ فالعقل لا يكون في حالة التعقّل بمثابة الشيء الذي يُنسب له المعلوم، وإنّما يصير نفس

المعلوم، ويتحوّل إلى وجود علمي هو وجود ذلك الشيء الذي علمه. وليس التعقل فعلاً من أفعال العقل، وإنما العقل نفسه عين الإدراك والتعقل. فلا تحقق للعقل بدون العلم. ولا قوام للعلم إلا بكونه معقولاً. فالمعقولة نفس هويته؛ إذ وجود العلم في نفسه عين وجوده للعقل. وتدرّج العقل في مراتب العلم عبارة عن تدرّجه في أطوار الوجود. فالعلم ليس مجرد كمال ثانوي يضاف إلى العقل، وإنما تتسع دائرة العقل وجودياً بقدر معلوماته. والنتيجة التي نريد التوصل إليها هي أنّ العقل يتحد بالمعلوم الذهني، فإن كان المعلوم بطبيعته الذهنية جوهرًا، كان العقل جوهرًا، وإن كان المعلوم بطبيعته الذهنية عرضًا، كان العقل عرضًا. وهذا بمعزل عن طبيعة المعلوم التجريبية.

٢. يميّز المضمون العقلي عن سائر الموجودات في أنه يحكي عمّا وراءه من وقائع تجريبية، وهذه الحكاية ليست جوهرًا ولا عرضًا، وإنما هي حكاية عنهما فحسب. وقد ذهب الفلاسفة المسلمون إلى إمكان احتواء الإنسان ذهنيًا على حقائق الأشياء إلى حدّ المضاهاة بين الواقع العيني والواقع الذهني، وهذا الوجود الذهني وإن كان « بوجوده » عرضًا قائمًا بالنفس، وفق أكثر التفسيرات شيوعًا، إلا أنه حاك مع ذلك عن الواقع الخارجي إلى حدّ التطابق. بحيث تبلغ المعرفة ذاتيات الأشياء وحقائقها ولو في الجملة. وقد برّروا لذلك معرفيًا. إذ لو لم يكن العلم مطابقًا، للزمت السفسطة. كما برّروا له وجوديًا. إذ العلم ذو وضعيّة وجوديّة، فما بعد العلم ليس كما قبله. ولو لم تكن الحكاية مطابقةً للوقائع، لانتفى العلم بوضعيته الوجودية، وكان الحاصل في الذهن موازيًا لما قبل (الجهل). وهكذا يبدو أن الجانب المعرفي يعتضد بالجانب الوجودي في تفسير واقعية العلم، ولا ينفصل عنه بحال. ذلك أنّ عنصر الكشف والحكاية هو ما يميّز العلم كوجود بين موجودات هذا العالم. والملاحظة الجديرة بالذكر، هي أنّ المفاهيم الحاصلة في الذهن، وإن كانت تحاكي حقائق الأشياء صورياً، إلا أنها لا تمتلك واقع تلك الأشياء. فإنّ تصوّرنا للطبيعة البشرية، كأنّ نتصوّرها مثلاً من مقولة الجوهر، لا يعني أنّ المفهوم الذي حصلنا عليه صار بنفسه جوهرًا - بوجوده الحكائي - بدعوى أنّ إدراكنا للطبيعة البشرية هو إدراك مطابق لذاتها. ونحن لا نحتوي على الواقع الخارجي بنفسه، وإنما تظلّ المسافة بيننا وبينه شاسعة، غاية الأمر أن نساءل هنا حول ما إذا كان ما حصلنا عليه ممّا هو غير مطابق للخارج - وجوديًا - هل هو مطابق له - ذاتيًا - أم لا.

ولمخص القول، إنّ العقل ليس جوهرًا بذاته، بل هو يتبع معلومه الذهني في الجوهرية والعرضية. وهذا المعلوم وإن كان قد يحكي عن واقع ما، هو جوهر في نفسه أو عرض، إلا

أن نفس الحكاية شأن آخر. وهذا المبني يقوم على إرجاع ثنائية الصورة والمادة إلى الاعتبار الذهني التحليلي، بحيث لا تكون المادة متحصلة، بل مجرد قوة محضة تتحد مع الصورة (صدر المثلهين). وهذا بخلاف المبني القائل بثنائيتهما، وكون المادة متحصلة جوهرياً، فلا يحصل لها اتحاد بالصورة، بل تنضم إليها لا غير (السبزواري، المشاء).

ومهما يكن الموقف من العقل، فلا شك أن المسار الذي يطويه الإنسان، في تفكيره وإدراكه، هو مسار متميز، يحكي عن مضمون حيوي قابل للتحقق التدريجي الإمكان. إلا أن هذا المسار يكشف عن تشخصات العقل في سيرورته التجريبية الحية، ولكن من دون أن يتعرض للمضمون الجوهري المقوم ذاتياً للعقل، والذي يمكن العثور عليه فقط في الصورة المنطقية الخالصة، وفي الخصوصية الفلسفية الفريدة التي تسمح للعقل أن يتجاوز الأوضاع الطبيعية المتبدلة، والسمو بالطبيعة من خلال إضفاء المعنى والقيمة والغايات الكبرى.

الإنسان والشخص

الوضع البشري، كعبير، ربما يكون أكثر تداولاً من مفهوم الطبيعة البشرية، فالإنسان ليس طبيعة، بل هو مجموعة من الأوضاع يمكن التعبير عنها من خلال القول إنه موجود في العالم، ويعيش وسط الآخرين ويشعر بتمايزه، ثم إنه يعمل، ويواجه الموت. فالإنسان حصيلة لوضعيات بيولوجية، وثقافية، واجتماعية، وتشكل شخصيته من خلال اعتراكه مع الوجود، والغير، والشغل، والموت.

وهذه النظرة، كحصيلة مكثفة لمعطيات علم النفس، والاجتماع، والأنثروبولوجيا، تدعو إلى تجنب الطابع الصوري في النظر إلى الإنسان، وإيلاء الطابع التجريبي أهمية فائقة، ما يستدعي الحكم على الإنسان كشخص، وليس كطبيعة كلية. فقد تناول علم النفس السلوكي (واطسون) مفهوم الشخصية بوصفها نتاجاً للتعود والتربية والتعلم، وجرى التأكيد على الجانب السلوكي في تكوين الشخصية والتي يمكن أن تلاحظ منهجياً من دون الرجوع إلى ما يحس به الفرد من مشاعر أو حالات شعورية. ذلك أن الإنسان لا تحركه دوافع موجهة نحو غايات، بل مثيرات تصدر عنها استجابات. فالشخصية بنظر واطسون هي حصيلة أنواع النشاط عند الفرد بأسلوب موضوعي لمدة كافية من الزمن، وفي مواقف مختلفة، تتيح التعرف عنه عن كثب، كما أنها تمثل مجموع عاداته التي تميزه عن غيره من الأفراد. وبذلك تختزل السلوكية شخصية الإنسان إلى بُعد آلي ميكانيكي، دون أن

تشكل الأبعاد الذاتية أي مضمون حقيقي فيها. كما تناول علم النفس التحليلي (فرويد) مفهوم الشخصية من زاوية الترابط التفاعلي بين «الهو» اللا شعوري، مستودع الرغبات المكبوتة، و«الأنا» النفسي الشعوري الذي يعمل على التوفيق بين مطالب الهو والواقع، و«الأنا الأعلى» البعد الأخلاقي الذي يمارس الرقابة على الدوافع اللا شعورية الكامنة في الهو. وانتهى إلى أن تناسق هذه المنظومات الثلاث (التوازن النفسي) هو المسؤول عن تحديد الشخصية. كما جرى التأكيد على الخبرات الطفولية والتي ترك أثرًا لا ينمحي على سلوكياته ومشاعره لاحقًا.

وكما في علم النفس، احتلت الشخصية مساحةً وافرةً من اهتمام علماء الاجتماع، الذين تناولوا البحث عن الشخصية كما لو أنها نتيجة حتمية لمحددات متعددة، بيولوجية، وسيكولوجية، وسوسيوثقافية، أي لعوامل اجتماعية ثقافية تشكل توجهات الفرد، وتصوراته، وقيمه، وعاداته. فالشخصية هي التنظيم الديناميكي للنظمة السيكوفيزيولوجية التي تحدّد تكيف الفرد مع محيطه (غوردان ألبرت). ويمثل مفهوم الشخصية بناءً نظريًا أو نموذجًا علميًا يبينه العالم، انطلاقًا من السلوكيات الملاحظة والعلاقات المعانية (جوزيف نوتان). ويخضع الفرد لعملية تطورية (تنشئة اجتماعية) بواسطتها يقوم الشخص طوال حياته بتعلّم واستبطان المعطيات الاجتماعية والثقافية لمحيطه، لكي يدمجها في بنية شخصيته حتّى يتكيف مع المحيط أو الوسط الذي هو مضطّر لأن يعيش فيه. وهو يتحوّل إلى عضو مندمج في الجماعة حين يعتبر أنّ الأساليب التي لقّنت له، وفُرضت عليه، هي أساليب طبيعية وعادية يتبنّاها هو نفسه وكأنّها صادرة عن إرادته الحرة، بحيث يدافع عن القيم السائدة فيه ذاتيًا (جي روشي). ويمكن الحديث عن شخصيتين للإنسان: (١) شخصية أساسية مشتركة بين جميع أفراد المجتمع يلورها المجتمع؛ و(٢) شخصية وظيفية مرتبطة بالأوضاع والوظائف التي يؤدّيها الفرد داخل المجتمع. وبقدر ما يكون المجتمع مغلقًا ومتخلفًا تذوب شخصية الأفراد في الشخصية الأساسية العامة للمجتمع، في حين تطفئ السلوكيات ذات النزعة الفردية في المجتمعات المتطورة والمنفتحة (رالف لينتون)^(١٥).

إذا، تُعرى شخصية الإنسان إلى البناء التفاعلي مع شروط الطبيعة والمحيط، أي التكيف مع مجموعة العوامل، الوراثية، والتربوية، والبيئية، التي تحيط به وتحدّ من قدرته وإرادته

(١٥) بخصوص آراء علماء النفس والاجتماع، انظر، صبري محمد خليل خيري، «مفهوم الشخصية بين العلم والفلسفة»، مقال منشور على الموقع: drsabri.khalil.wordpress.com.

على صياغة شخصيته. فالإنسان في جانب مهم من شخصيته هو ابن بيئته، ونتاج محيطه الذي يتدخل في مسار تكوينه على المستوى الشخصي، ولكن ليس بالنحو الذي تكون فيه هذه التدخلات مؤثرة جذرياً في أصل طبيعته الإنسانية. فالإنسان لا يستمد قوام إنسانيته بفعل احتكاكه بالطبيعة والمجتمع، وإنما يشخصها بواسطة ذلك الاحتكاك. أي إن الحياة الشعورية والحياة العقلية للإنسان تظهران في نطاق الحياة الفسيولوجية التي يحياها، والتي تُرجم عبرها أفعاله، وأقواله، وسلوكه، فيتم ربط الشخص عادةً بمظاهره الجسمية والنفسية، وبحالاته الذاتية، والاجتماعية، والأخلاقية.

إلا أن ما يحدّد الإنسان كشخص - فلسفياً - ليس وضعيته الجسمية، أو النفسية، أو الوصفية، أو ما شابه، وإنما هوئته الخاصة التي تبدو له بوضوح شديد حين يحيل أفعاله إلى «الأنا». وهذه الهوية عبارة عن تطابق الفرد مع ذاته، وإن كان قد يتأثر بالاضطراب في تحديد مرجعيتها النهائية، والتي قد تُفسّر بالعقل، أو الشعور، أو الإرادة. هذه الخاصية التي تشكّل جوهر الهوية الشخصية للكائن البشري هي التفكير عند ديكرت، فالتفكير عند ديكرت هو خاصية الشخص على أساس الوعي الأخلاقي، لا الوعي المعرفي. فالشخص عند ديكرت هو كائن يتميز عن الكائنات والموجودات الطبيعية بالعقل، والإرادة، والحرية، والكرامة، وفي كونه غاية في ذاته على خلاف سائر الموجودات.

والشخص عند جون لوك يتميز بالوعي والشعور، وبالذاكرة التي بها يمتد شعوره عبر الزمان والمكان، إلا أن ما يجعل الشخص «هو نفسه» على الدوام هو «فعل» الوعي الذي يصاحب مختلف أفعاله وحالاته الشعورية، وليس هو «الجوهر» المفكر عند ديكرت. ويرى دافيد هيوم أن الانطباعات الحسية هي المصدر الوحيد للأفكار. وفكرة «الأنا» أو «الشخص» ليست انطباعاً حسيّاً، فلا وجود لمثل هذه الفكرة واقعياً، كما أنها ليست مشتقة من انطباعات حسية، إذ الانطباع لا يمتلك صفات الأنا من الثبات والاستمرارية. وينظر شوبنهاور، الإرادة «لا العقل» هي الطبيعة العميقة للأشياء، وجوهر كل شيء. ويرى برجسون، في المقابل، أن الشخصية عبارة عن تعاقب مستمر لمجموعة من الحالات النفسية الفريدة. وأنها بناء حرّ، وإبداع مستمر، لا يقبل أن يتحدّد في صياغة قانونية حتمية تجعلها قابلة للتنبؤ كما لو أنها مجرد ظاهرة طبيعية.

إذاً، ومع ظهور الفلسفة التجريبية، وتقدّم علمي النفس والاجتماع، انكفأت «الأنا»

عن أن تكون ذلك المفارق العقلي الذي ينتمي إلى النظريات العقلية التقليدية وتمثله المذاهب المتأفزيقية الكبرى، واختزلت إلى الحال التجريبي الذي يجد مضمونه في نظريات التحليل النفسي والاتجاه الحسي التجريبي. ولم تعد الهوية الشخصية جوهرًا، أو كيانًا متأفزيقيًا، أو موضوعًا قائمًا بذاته يؤدي وظيفة معرفية. بل بدت الشخصية كما لو أنها مجرد تعاقب لحالات شعورية مختلفة، يمكن قياسها علميًا على أنها خبرة سيكولوجية مختزنة في الذاكرة.

ويكاد يتفق الفلاسفة على أن الأنا «قار» في الشعور. ومع ذلك يتنازعهم تصوران رئيسان حوله: الأول تصور الأنا على أنه حاضر حضورًا صوريًا في باطن الخبرات الحية باعتباره مبدأً للتوحيد فارغًا من أي مضمون؛ والثاني تصور الأنا من حيث هو مركز للرغبات والأفعال على أنه حاضر حضورًا ماديًا في كل لحظة من لحظات حياتنا النفسية. هكذا يصف هوسرل تطور الفلسفة الحديثة ابتداءً من ديكارت (بعد تفرقة المشوومة بين النفس والبدن) في خطين متعارضين كهم مفتوح، هما المذهب العقلي والمذهب التجريبي. ويكشف عن النتائج الوخيمة التي بدأت بعد عصر النهضة، والتي ظهرت عيوبها في العصر الحالي، وهي الصورية من جانب والمادية من جانب آخر. وكما هوسرل، يرفض سارتر هذه الثنائية في النظر إلى الأنا، ويضع تصوره على أن الأنا ليس في الشعور على نحو صوري أو مادي، فهو موجود في الخارج، أي في العالم؛ إنه من موجودات هذا العالم، وجوده شبيه بوجود الأنا كما هو مائل في الآخرين^(١٦). فالإنسان بنظر سارتر لا يعرف بواسطة قوالب عقلية مجردة، ولا يتحدد بواسطة التفكير الديكارتي، بل يتحدد بالفعل، فهو يصنع نفسه بنفسه. إذ إن الكائن الوحيد الذي يسبق وجوده ماهيته هو الكائن الإنساني.

في هذا السياق، طرحت نظرية الشخص كنقطة بدء في بحث مشكلة النفس والجسد؛ إذ لاحظ ستروصون^(١٧) أن الحديث عن الشخص، كنصّور أولي، يسبق تصوّر النفس والجسم سبقًا منطقيًا. فإن تصوّر النفس جوهرًا تصوّر غامض. إذ لا يمكننا تحديد سماتها وخصائصها سوى أنها ما تصدر عنها الحالات النفسية والعمليات العقلية. إن تصوّر ديكارت للنفس المتميزة من الجسم مميّزًا تامًا يجعل من المستحيل أن نميّز إنسانًا من آخر. وكان يمكننا تمييز إنسان من آخر لو أنه مجرد جسم، أو اتخذنا من السلوك معيارًا وحيدًا

(١٦) انظر، جان بول سارتر، تعالي الأنا موجود، ترجمة حسن حنفي، الطبعة ١ (بيروت: دار التنوير، ٢٠٠٥)، الصفحتان ٤٥ و٤٦.

(١٧) من أكبر أعلام الفلسفة الإنجليزية المعاصرة، وينتمي إلى جناح فتنشتين ورايل من أصحاب الفلسفة التحليلية المعاصرة، لكنه مطوّر لهما. لمع نجمه حين نقد «نظرية الأوصاف» لرسل، واقترح نظريته في الشخص.

للحديث عن الحياة الشعورية في الإنسان. انتهى ستروصون من ذلك إلى رفض البدء في الحديث عن الإنسان بحديث عن النفس أو عن الجسم. واقترح البدء بالحديث عن الشخص الذي له حالاته الشعورية. وقد تبدو تلك الحالات في سلوك وقد لا تبدو. لقد قال ديكارت حقاً إن الإنسان كيان واحد وحدة مطلقة في الواقع التجريبي، وإن كان يمكن تصوّر النفس وجوداً مستقلاً عن الجسم. وهنا يكمن الخلاف بين ديكارت وستروصون الذي أعلن أن الإنسان وحدة مطلقة لا يميز بين نفسه وجسمه حتّى من الناحية التصورية البحتة.

نظر ستروصون، ثانياً، نظرة فاحصة في نظريّات فتجنشتين ورايل وقولهما إن النفس أو العقل وحالاته وعملياته ليست سوى نماذج من أقوال وأفعال، أو استعداد لها، وإنكارهما لخصوصيّة الحياة النفسية، ورفضهما منهج الاستبطان. ورأى أنّه لا يمكن إغفال خصوصيّة الحياة النفسية التي دعا إليها ديكارت إغفالاً تاماً. فخرج ستروصون بموقف وسط بين الاستبطان والسلوكيّة. فقد رأى ضرورة المنهج الاستبطانيّ وأكّد خصوصيّة الحياة النفسية والعمليات العقلية بالنسبة لوعي الإنسان بحالاته هو. كما رأى ضرورة المنهج السلوكيّ بالنسبة لمعرفتي عن الحالات النفسية والعمليات العقلية للآخرين. لا يعي بحالاتي النفسية والعقلية سواي بطريق الاستبطان، ولا يمكن للآخرين أن يعرفوا عن حالاتي الخاصة إلّا ما أعبر عنه في أقوال وأفعال.

رأى ستروصون أنّ في العالم أشياء جزئية كثيرة، لكن يجب التمييز في هذه الجزئيات بين جزئيات أساسية وجزئيات تابعة تعتمد على تلك الجزئيات الأساسية. إنّ الجزئيّ الأساسيّ هو ما يمكنك إدراكه أو تصوّره دون الإشارة إلى أيّ شيء آخر، بينما الجزئيّ التابع هو ما لا يمكنك إدراكه أو تصوّره إلّا بالقياس إلى هذا الجزئيّ الأساسيّ. وحينئذ يجوز لنا القول إنّ الجزئيّ الأساسيّ أسبق من الجزئيّ التابع من الناحية الأنطولوجية والمنطقية. رأى ستروصون أنّ الأجسام الماديّة والأشخاص أمثلة واضحة على الجزئيات الأساسية، وأنّ الحركة، والامتداد، وخواصّ الجاذبيّة، والكهربيّة، وما إلى ذلك، أمثلة للجزئيات التابعة للجسم الماديّ، ولا يمكنك الحديث عن تلك الحالات والخصائص إلّا بالقياس إلى الأجسام الماديّة. والحديث عن الإحساسات، والذكريات، والانفعالات، ونحوها، من أمثلة الجزئيات التابعة بالنسبة للأشخاص. إذ لا يمكنك الحديث عنها إلّا على أنّها ما يعيه شخص ما ويعاني من خبرتها.

ولذلك، يرى ستروصون أنّ تصوّر الشخص تصوّر أساسيّ أو أوّلّيّ. يمكنك الحديث

عنه مستقلاً عن حالاته النفسية، والعقلية، وحوادثه البدنية والفسولوجية، بينما لا يمكن الحديث عن تلك الحالات والحوادث إلا بإسنادها إلى شخص معين. لا يمكن تحليل الشخص إلى تصوّر العقل والجسم، بل هو سابق عليهما. نتحدّث عن جسم شخص ما، وعن عقل شخص ما. ليس الشخص مجرد جسم ولا مجرد عقل، وإنما هو تصوّر أوّليّ يُسند إليه نوعان من الصفات: حالات نفسية وعمليات عقلية من جهة، وحالات وحوادث جسمية من جهة أخرى. ويلزم من ذلك استحالة تصوّر الشخص نفساً بلا جسم، أو جسماً بلا نفس. كيف تكون حالاتنا الشعورية ممكنة؟ لم يكن ستروصن يشكّ في وجودها وأنها قائمة، وإنما أراد أن يعطي لها تحليلاً مقبولاً. وقد أجاب أنّ حالاتنا الشعورية ممكنة إذا اعتبرنا تصوّر الشخص تصوّراً أوّليّاً، وأنّ الحالات الشعورية حالات فريدة تُسند إليه. وذلك هو واقع الخبرة الممكنة في الإنسان. والإنسان عند ستروصن كائن مادّي، لكنّه كائن مادّي فريد بسبب ما به من حياة نفسية وعقلية تميّزه من سائر الكائنات العضوية واللاعضوية^(١٨).

أمّا على صعيد التراث الفلسفيّ الإسلاميّ، فإنّ مفهوم الشخص يستند إلى جعبة من المفاهيم تدور حول الهوية^(١٩)، والهوهو^(٢٠)، وحمل المواطة^(٢١)، ونفس الأمر^(٢٢)، وأضرابها. وهي مفاهيم يُشار بها إلى ما يعطيه التحديد والتعيين والتشخص. وقد رفض ملا صدرا الشيرازي أن يكون التعيّن مرادفاً في الاصطلاح الفلسفيّ للتشخص. وقد ميّز بين المفهومين، فرأى أنّ تعيّن الشيء أمر نسبيّ هو عبارة عن ما به امتياز الشيء عن غيره، بحيث لا يشاركه غيره في ذاك الأمر. وهو قد يكون بالذات أو بالصفات. بينما التشخص غير نسبيّ، هو نحو وجود الشيء وهويته لاغير. فإنّ تشخص الشيء عين كونه متمتع الشركة فيه بحسب نفس تصوّره، والشخص للشيء لا يكون إلا نفس وجود ذلك الشيء، فإنّ كلّ

(١٨) في النفس والجسد، مصدر سابق، الصفحة ١٩٨.

(١٩) «الهوية هي عبارة عن الشخص، وهو المشهور بين الحكماء والمتكلّمين. وقد تُطلق على الوجود الخارجيّ، وقد تُطلق على المادّة مع الشخص، وهي الحقيقة الجزئية»؛ التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، إشراف رفيق العجم، الطبعة ١ (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦)، الجزء ٢، الصفحتان ١٧٤٥ و ١٧٤٦.

(٢٠) «الهوهو: لفظ مركّب يجعل اسماً مُعرّف باللام، والمراد به الاتحاد في الذات، أي الصدق، وهو الحمل الإيجابي بالمواطة. وقد بُرّاد به الاتحاد في المفهوم. وقيل معناه أن يكون للشيئين وحدة من وجه»؛ كشف اصطلاحات الفنون، مصدر سابق، الصفحة ١٧٤٥.

(٢١) «حمل المواطة عبارة عن أن يكون الشيء محمولاً على الموضوع بالحقيقة بلا واسطة، كقولنا: الإنسان حيوان ناطق، بخلاف حمل الاشتقاق، إذ لا يتحقّق في أن يكون المحمول كلياً للموضوع، كما يقال: الإنسان ذو بياض، والبيت ذو سقف»؛ التعريفات، مصدر سابق، الصفحة ٩٩.

(٢٢) بمعنى الشيء في ذاته.

وجود متشخص بنفس ذاته^(٢٣). وقال في الشواهد الربوبية:

الشخص «هو هو» نفساً وبدناً، من أول العمر إلى انتهاءه؛ لانهفاظ هويّة بدنه بنفسه، فهذية البدن (من حيث هو بدن لهذه النفس) بهذه النفس، من حفظ الهوية تبعاً لهويّة النفس. فإذا، تشخص البدن هو بالنفس، التي هي صورته الكمالية الباقية التي لا تقبل الزوال. ثم إن تشخص كل شيء، هو عبارة عن وجوده الخاص به، سواء كان مجرداً أم مادياً. أما الأعراض فهي من لوازم الشخصية، وليست من مقوماتها، ويجوز أن تبدل كمياته وكيفياته وأوضاعه من صنف إلى صنف، ومن نوع إلى نوع، والشخص هو هو بعينه. والشخص الواحد الجوهرى مما يجوز فيه الاشتداد الاتصالي، من حد نوعي إلى حد آخر. وكلما بلغ إلى درجة أعلى من الكون يكون هي أصل حقيقته، وما دونها [يكون] من الآثار واللوازم، بل الوجود كلما كان أقوى كان أكثر حطة بالمراتب، وأوفر جمعية للدرجات. ألا ترى كيف يفعل الحيوان أفاعيل الجماد والنبات، مع الإحساس والإرادة، ويفعل الإنسان أفاعيلها كلها مع النطق، والعقل يفعل الكل بالإنشاء، والباري يفيض على الكل ما يشاء^(٢٤).

إن وجود الإنسان، الذي يُعزى إليه التشخص والهوية، يقع في مقابل ماهية الإنسان، أي ما به الإنسان هو هو في ذاته. وهو ليس مجرد مفهوم عن الوجود. وإنما هو حقيقته الواقعية التي تقع في مجال الإحساس والتصور. وحقيقة الإنسان هي تحققه وثبوته في الخارج. وقد تحدّث الفلاسفة عن استحالة إعادة المعدوم بعينه، ويدخل في هذه العينية، التي يمتنع تكررها، زمان المعدوم، وسائر الظروف المحيطة به، وكل ما له مدخلية في عينيته. فما يستحيل أن يُعاد بعينه هو الواقع الفعلي للفرد، لا الماهوي. ومع ذلك، لا ينبغي أن يتحدّد مفهومنا عن الطبيعة الإنسانية بالوجود الشخصي للإنسان، وإنما يرتبط هذا المفهوم بالطبيعة نفسها، وهي التي من شأنها أن توجد في الذهن بوصف كليّ، وفي الخارج بوصف شخصي، دون أن يكون الوجود الخارجي أو الذهني من مقومات تصوّر الطبيعة. فالشخصية أساس لوجود الإنسان، ولكنها ليست كذلك بالنسبة إلى طبيعة الإنسان بما هو إنسان.

وعليه، فمصطلح الشخصية يدلّ على الشخص بكلّ مكوناته الوجودية، ويشمل استعدادات، والميول، والغرائز الفطرية، والموروثة، والمكتسبة بواسطة الخبرة. وهوية الإنسان، بمعنى تشخصه بما لا يقع فيه الاشتراك، ترجع إلى عينيته، وتشخصه، وخصوصيته، ووجوده الفريد. وهذا يقتضي أن نقرأ الإنسان منطقياً، كحيوان ناطق، من خلال العلاقة الجدلية القائمة بين الجنس والفصل، فلا تحقّق للجنس بمعزل عن الفصل، كما لا تشخص

(٢٣) انظر، صدر الدين الشيرازي، الأسفار الأربعة (قم: مكتبة المصطفى)، الجزء ٧، الصفحات ١٠ و ١٥ و ١٦.

(٢٤) صدر الدين الشيرازي، الشواهد الربوبية، الطبعة ٢ (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ١٩٨٢)، الصفحة ٢٦١.

لفصل. معزل عن الجنس. والنظر المنطقي في تعريف الإنسان، وإن كان يرجع إلى نوع من التصنيف، أي إلى فهم الأمور من خلال تحديداتها، ووضع الحدود بينها، إلا أن الحياة والعلم (الجسد، والمجتمع، والثقافة) أمور متلازمة مع سيرورة الإنسان ترتد مرجعيتها إلى الوعي. وبذلك يمكن أن نتصور الخصوصية في الدرجة الوجودية التي يتشخص بها الفرد، لكن ذلك لا يمثل خصوصية في الطبيعة الإنسانية، إلا بمقدار ما تُترجم هذه الدرجة الوجودية عن طريق الدوافع الأصلية فيه. والتعبير عن الإنسان بأنه طبيعة، وإن كان مضللاً نوعاً ما، كونه يفترض مسبقاً وجود طبيعة إنسانية بين طبائع أخرى، إلا أن الطبيعة الإنسانية متضمنة لجميع الطبائع الأخرى، ولديها دوافع أصيلة تفوقها نحو النقطة الأصلية للوجود، بأن يتجاوز الإنسان من خلال إمكاناته جميع الطبائع ويتحقق بالوجود الكامل! وهنا، يبدو من الأفضل أن نتحدث عن الطبيعة بمعنى آخر يتجاوز نطاق الحيوانية الناطقية إلى معنى الفترة، كونها تشتمل على الغريزة، وعلى الدوافع الأصلية، وعلى أوليات الوعي البشري.

ومهما يكن، لا تزيد الهوية، كذات واعية أخلاقية، عن كونها مجالاً لسيرورة الطبيعة الإنسانية، والتي تعمل على ضوء الأسس والدوافع الكامنة، وتحدد على أساسها الأوضاع الاجتماعية والثقافية اللاحقة. فالإنسان، كشخص، وإن كان يعي ذاته بوصفها هي على الدوام، وبوصفها تستمر عبر الزمان والمكان رغم ما يعتري الجسد من تغيرات، ويشعر معها بالكرامة، ويعمل من خلالها بالإرادة، إلا أنه لا يمكن فهمه بعيداً عن المرجعية التي تفسر كيفية انتمائه الإنساني، هذه المرجعية التي قد تتمثل في سياق علم النفس والاجتماع، من خلال الأطر السلوكية، واللاشعورية، والاستبطانية، والوظيفية. كما قد تتمثل في السياق الفلسفي من خلال الإطار المعرفي المتأفيريقي (ديكارت)، والأخلاقي (كانط)، والقانوني (جون لوك). إنها الأطر الأساسية التي يفترض أن تتم مقارنة الشخصية الإنسانية على ضوءها، والتي تتمثل في إطار فلسفي إسلامي في الدوافع والميول القائمة في بنية الطبيعة الإنسانية. هذه الأسس هي التي من شأنها أن تفسر لنا ثبات الطبيعة الإنسانية، رغم كل أنواع السيرورة التي تعريها، ذلك أن الإنسان ليس مادةً هلاميةً غير محددة المعالم في الأصل، قابلة للتشكل الحر وفق أي مسار ظرفي يخضع له الإنسان، بحيث تتحدد هويته نهائياً وفق البيئة الوراثية والمحيطية الحاضنة له، بلا حدود. وإلا كيف يمكن فهم الميول الثابتة لدى البشر، وهي تتصف بالعمومية، ويتفقون عليها دائماً، ولو بحسب أصولها ومبادئها، ويجدها كل إنسان في نفسه مهما اختلفت البيئة الثقافية والظروف الاجتماعية التي يتشرب منها أفكاره ووعيه. من هنا، لا يمكن الانطلاق من الشخص كحالة تأسيسية تسمح بفهم

الإنسان ما لم يتبلور مفهوم الشخص وفق الميول والدوافع الأصلية، والتي تشكل مرتكزات أولية للحالات الفريدة المكتسبة لاحقاً.

الإنسان والفطرة

للهولة الأولى، يمكن اعتبار الفعاليات والأنشطة التي تصدر عن الحيوان بدافع غريزي بحث ممارسات صادرة عن الطبيعة الحيوانية البحتة. ومثل هذه الأفعال، لو صدرت عن الإنسان، لا نصنفها من أعمال الطبيعة فيه، لأنها صادرة من جهة مختلفة عن الجهة المميزة له. وبهذا الاعتبار، سوف يبدو النشاط الغرائزي كما لو أنه معطى هابط في سيكولوجية السلوك الإنساني، وفي القيم، والأعراف، والقوانين الكلية. إلا أن هذا النظر، ناشئ من تمزق الأبعاد الإنسانية في الفكر الفلسفي إلى أبعاد ذات مستويات مترتبة علواً وسفلاً، بحيث يقع البعد العقلي في أعلى سلم القيم. وهذا النمط من الرؤية الأخلاقية هو المسؤول عن معاناة الإنسان وانفصامه عن جزء مهم من كينونته، هو ذلك الجزء الذي يجهد الإنسان دائماً في العمل على إرضائه من الناحية العملية، ولا يكف عن إظهار الازدراء به من الناحية النظرية؛ ذلك أن الدوافع الحسية تغلب على اهتمامات الإنسان الحياتية، بينما تحتل الدوافع العقلية حيزاً ضيقاً في سلوكه العام. وهو لن يكف عن إشعار الآخرين بحسن نواياه وطيب دخليته، على الرغم من أن تلك الدوافع لها مبرراتها الوجودية التي لا تقل شأنًا عن الدوافع العقلية ذاتها. ذلك أن الأفعال الصادرة عن دواع حيوانية، من شهوة وغضب، أو حتى نطقية، من تخيل وتفكير، إنما هي صادرة عن دواع خارجية. أما الدواعي التي تستحق الاهتمام، بوصفها دواع داخلية، فهي تلك التي تصدر عن حب ذاتي، وعشق جلي، وشوق فطري. فالنفس تمتلئ في بعدها الحي، الذي به نعيش وتشعر وتحرك بالإرادة، ميولاً داخليةً مبثوثة عميقاً في الطبيعة الإنسانية، وهي تشكل بذوراً أوليةً لكمال الإنسان، بما هو إنسان.

وقد تعرّض الميرزا الشاه آبادي لبحث الفطرة، في كتابه رشحات البحار^(٢٥)، مبيناً لهذه الدوافع الفطرية والتي تطبع النفس الإنسانية بطابع خاص تتجاوز بها حدود عالم المادة، وكشف عما يكتنف النفس من نوازع لا يمكن معها عزو النفس إلى حيطة الطبيعة. ويتمثل هذا الطابع الخاص في أصول كمالات الإنسان التي يستفيد منها الشاه آبادي من الآية القرآنية

(٢٥) ميرزا محمد علي الشاه آبادي، رشحات البحار، الطبعة ١ (بيروت: دار المعارف الحكيمية، ٢٠١٠)، الصفحة ٦٦ فصاعداً.

الكريمة ﴿فَأَتِمُّوا وَجْهَكُمْ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾^(٢٦)، ويعتدها إلى ست أصول، هي: معرفة الإنسان نفسه، ومعرفة وجهه، ومعرفة دينه، ومعرفة إقامته، ومعرفة علة وجوب إقامة وجهه، ومعرفة حنافته.

ويتوقف تحصيل أصول الكمالات على متابعة ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ﴾؛ ذلك أن الصفات والميول التي فطر عليها الإنسان إنما هي من لوازم وجوده، ومن كفايات إيجاده - التي هي نفس هويته. فالفطرة تعبير آخر عن كيفية إيجاد الإنسان، وهو أوجد بكيفية خاصة بأن جُبل على معرفة أصول الواقعات وطلب الكمالات. والإنسان يجد الاقتضاءات الفطرية في نفسه وينساق إليها جليلاً. فهي ثابتة، مجعولة بنفس جعل وجوده. ولذلك لا ينفك الإنسان عنها بحال، بل يتطلبها دائماً في ذات وجوده ﴿الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾. ويتفرع عن مواكبة الفطرة للوجود الإنساني، وتلازمها معه وجودياً، وكونها كتاب الذات المكتوب بيديه تعالى، أنه لا مجال لتصرف الوهم والخيال في الفطرة، ولأن الفطرة معصومة عن الخطأ في أحكامها ومتطلباتها، كان حكم الفطرة ومقتضاها هو الدين القيم ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾، فهي التي يتوقف تحقق الكمال الخاص بالإنسان على متابعتها. أما سبب الانحراف عن الفطرة فيعزى إلى الركون إلى الطبيعة، إذ مقتضى الفطرة غير مقتضى الطبيعة؛ مقتضى الفطرة الحضور والوعي، ومقتضى الطبيعة الغياب والخدر؛ والإنسان يجد نفسه في الحضور واليقين والاطمئنان ونحوها من عوامل تأكيد الذات. وحين ينشأ الحجاب من الاحتجاب بالطبيعة، لا يعود يميز الإنسان بين مقتضى الفطرة ومقتضى الطبيعة، فيقع في دائرة الاغتراب عن النفس: ﴿وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

ويتضح مما تقدم أمور:

إن الفطرة تعبير عن كيفية إيجاد الحق للخلق، ومقتضاها هو معرفة أصول الكمالات وطلبها، وهي واجبة الاتباع، بمعنى أن الإنسان يجدها في نفسه وينساق إليها جليلاً.

إن الفطرة لازمة لوجود الإنسان، فهي ثابتة لا تزول، لأنها مجعولة بنفس جعل وجوده، لا بجعل زائد.

إن الفطرة معصومة عن الخطأ في أحكامها ومقتضياتها، لا مجال لتصرف الوهم والخيال

(٢٦) سورة الروم، الآية ٣٠.

فيها، لأنها كيفية إيجاد الحق، كتبها بيديه تعالى، وطابق بها كتاب ذاته تعالى، لاتفاقهما في لوازم الوجود.

إن مقتضى الفطرة غير مقتضى الطبيعة، إذ مقتضى الطبيعة الاحتجاب.

بعد ذلك، يأخذ شاه أبادي في بيان أصول الكمالات الستة وكيفية توقّفها على الفطرة، مبيّناً لها على النحو التالي:

١. معرفة الإنسان نفسه (أصالة الذات) (٢٧)

يميل الإنسان إلى معرفة نفسه بدافع ذاتي، ويتحدّد هذا الدافع من خلال فطرته العالمة، والعاشقة، والكاشفة، وفطرة حبّ الراحة (السعادة)، وفطرة طلب الحرّية. وتعتبر هذه الدوافع بكافة تجلياتها من أبرز الملامح سطوعاً في الطبيعة الإنسانية.

أ. الفطرة العالمة: العلم ميزة إنسانية، بحيث يجد الإنسان نفسه في العلم والحضور، ويفقدها في الجهل والغياب. وبمقدار تكتيف زخم الحضور يترسّخ الحضور الإنساني، بينما يتسبّب الجهل بضمور إنسانيته واحتجابها. ولأنّه لا حضور للطبيعة التي هي مناط الغيبة والجهل، يجهّد الإنسان في السيطرة على الطبيعة، والتغلّب عليها، وتطويعها، فالإنسان لا يكتفي بعيش علمه، بل هو يعي لوازمه، ويستثمر معلوماته في تحقيق غاياته. والطبيعة لا تعي ذاتها، وإنما هي مجال وعي النفس؛ إنّ لذعة الجوع لا تدركها «طبيعة» الجائع، بل تدركها أناة، وقد لا تدركها بسبب انشغالها، وإن كانت الطبيعة تفعل مقتضاها. فالنفس خارجة عن أسر الطبيعة، داخلة في عالم الأمر والمشئّة.

ب. الفطرة العاشقة: الإنسان عاشق لنفسه ولكماله ولإضافاته، حتّى أنّ المنتحر لا ينتحر إلّا لحبّه نفسه. ويترتب على ذلك أنّ الإنسان يدرك نفسه كقيمة، ويميّز نفسه عن سائر المخلوقات الأخرى حين يجعل منها غاية في نفسها، وليس مجرد وسيلة للغير.

ج. الفطرة الكاشفة: يزاول الإنسان أعماله بدافع من القناعة الداخلية، ولا يتحدّد نشاطه بفعل الإكراهات والمؤثرات الخارجية، كما يزعم أتباع مدرسة علم النفس السلوكي. والإنسان لا يُصدر قراراً بشأن الأشياء، أو يتخذ موقفاً منها، إلّا بعد انكشاف هذه الأشياء في نفسه. بل إنّ الإنسان لا يتحرّك نحو شيء إلّا بعد العلم بنفعه فيجلبه، أو ضرّه فيدفعه،

(٢٧) رشحات البحار، مصدر سابق، الصفحة ٦٧.

فهو يستبدّ برأيه؛ ولا يستظلّ برأي أحد إلا بعد انكشافه في نفسه.

د. فطرة حبّ الراحة: وهي السعادة التي ينشدها الإنسان في سعيه مدفوعاً في ذلك بدافع عشقي، بحيث يُتعب نفسه في تحصيلها، وهي اللذة المطلقة.

هـ. فطرة طلب الحرية: وهو عشق الإنسان لنفوذ مشيئته، وعدم المانع لمقصده؛ ذلك أن الإنسان يتعامل مع الأشياء كما لو أنها موضوعات خاضعة لمشيئته. وهو حين يطالب بحريته لا ينتظر حتى يصل إلى مرحلة الرشد الفكري، ولا يقوم بعملية تفكير حرّ وناقد حتى يستنتج ويثور ويطالب بحريته! وإنما يشعر بالحاجة إلى نفوذ مشيئته في جبلته وفطرته. وهذه الفطرة تظلّ مواكبةً له على السدوم منذ خطواته الأولى المراهقة، ولهذا قد يقاوم عمليات التطبيع الأسري والمدرسي، والتي تظهر في بعض ردود الفعل الممتعة. كما قد تخضع فطرته لنوع من التحوير ومحاولات الواد: «يولد الإنسان على الفطرة، فأبواه يهودانه أو يمجسانه». ومع ذلك، فإن الفطرة تظلّ تراود الإنسان وتعاود نشاطها من وقت لآخر، وتتفرض، وتتفرض التراب عن وجهها.

وعليه، يتوفّر الإنسان على دوافع فطرية تتجاوز في متطلباتها حدود عالم المادّة، وتضفي على الطبيعة الإنسانية تميّزاً فائقاً يتجاوز في دلالاته أيّ قابلية للتفسير وفق حتميات قانون الطبيعة العامّة (حقيقتي غير طبيعتي).

٢. معرفة الإنسان وجهه [أصالة التوجّه] (٢٨)

المقصود بوجه الإنسان جهة معرفته (٢٩)، فالإنسان مجبول على التوجّه، وهو توجّه قصديّ ملازم لطبيعة الإنسان. إذ إنّ قبلته دائماً هي الحقيقة كيفما تجلّت له. ولذلك هو يتوجّه إلى الواقع بكلّ حيثياته الوجودية «حسّاً، وعقلاً، وقلباً، وروحاً» حتى يبلغ ذروة التوجّه من خلال مجاوزة التوجّه نفسه إلى التحقق الذاتي بالحقيقة. ومما شيا مع المبنى العرفاني، يقوم الشاه آبادي بتفسير وجه الإنسان «بحسب ما يناسب فطرته الدراكة» بجهات إدراكه السبعة: وجه الحسّ، ووجه العقل، ووجه القلب، ووجه الروح، ووجه السرّ، ووجه الخفيّ، ووجه الأخرى.

(٢٨) المصدر نفسه، الصفحات ٧٤ إلى ٧٦.

(٢٩) والمتوجّه إليه هنا هو الدين، وهو من مقولة المعاني.

أ. بوجه الحسّ المقيّد: يدرك محسوسات هذا العالم من البصرات، والمسموعات، والمشمومات، والمذوقات، والملموسات. وهو إدراك حسيّ طبيعيّ يتعلّق بنفس المادّة.

ب. بوجه حسّه المطلق: وهو شعاع شمس روحه من الباصرة، والسامعة، والذائقة، والشامّة، واللامسة. إذا خرجت عن أسر البدن يدرك المحسوسات الخمسة من عالم البرزخ. وهو إدراك خياليّ رياضيّ يتعلّق بالمقدار وآثار المادّة.

ج. بوجه العقل: يدرك المعقولات بالبرهان حال ضعفه لاحتياجه إلى الفكر. وعند كماله يدرك المعقولات المجرّدة بالعيان والشهود، وهو الكشف. وحينئذ فالكشف حظّ العقل عند قوّته وشدّة نورانيّته.

د. بوجه القلب: الذي به يحبّ نفسه وكلّ كمال محسوس ومعقول بالفطرة. فأول من يدرك هو نفسه، وحينئذ فأول من يحبّ هو نفسه. فيحبّ كمال نفسه، فيتوجّه إليها في تحصيل كمالاتها. وحينئذ فقد يدرك الكمالات المحسوسة ويحبّها فيتكسّر رأسه، وقد يدرك كمالاتها المعقولة الفطريّة المنحصرة بالمعرفة، والعبوديّة، والمعدلة (وهي العناصر التي يتشكّل منها الدين)، فيرتفع رأسه فيرتقي إلى مولاها. فإذا توجّه إلى أن حبّه لا يقف عند شيء، عرف أن الحقّ هو الحقيقي أن يصرف حبه إليه. وحينئذ يكون نظره إلى فطرته وكمالاتها، فيصل إلى حقيقتها ومولاها. وحيث إنّ أول معرفته بوجه عقله النظر إلى آياته وظهوراته، وأنها صرف الربط إليه، فيوحّده بعقله، ويحبّه بقلبه. وبالجملة، إذا التفت إلى أنّ هذه الأمور، مطلقاً، هي ظهوره الساري في الكلّ، فقد وصل إلى مقام علم اليقين، وآخر مرتبة الإسلام. لأنّه بالظهور يستدلّ ويستكشف الحقّ الظاهر تعالى.

هـ. بوجه الروح: يشاهد المحبوب الظاهر بعين يقينه فأدرك ما أدرك، فيقع في مرتبة الإيمان، ومقام «كنت سمعه وبصره». والفرق بين المقامين أنّ الأول يشاهد الظهور ويستدلّ بعقله على الحقّ الظاهر فيحبّه بقلبه، والثاني يشاهد الظاهر ويعشقه بقلبه.

و. بوجه السرّ: وهو سرّ الوجوديّ، يصير مجلّي للتجليات الصفاتيّة حتّى يفنى في أسمائه وصفاته، فيقع في مرتبة الإحسان، ومقام «حقّ اليقين».

ز. بوجهه الخفيّ: يصير مجلّي للتجليات الذاتية وأسمائه الكلّيّة المطلقة، فيوجب الفناء الذاتيّ، وهذا مقام «حقّ اليقين التام».

ح. بوجهه الأخفيّ: يستغرق في التجليات، بحيث يفنى من فناءه أيضاً، وهذا مقام «حقّ اليقين

على الوجه الأتم».

فالإنسان متعطش بطبيعته معرفيًا، لا يرتوي إلا بمعرفة حقائق عالم المادّة والغيب. وهذا ناشئ من دوافع فطريّة داخلية يعبر عنها عادة بحب المعرفة والاستطلاع. فالإنسان أبدًا في طلب الكمال والحق.

٣. معرفة الإنسان دينه (أصالة التدين)^(٣٠)

الدين هو الالتزام بمعرفة الحقائق. وهو من اقتضاءات الفطرة التي تتطلّب، أولاً، معرفة الحقائق ومبداها ومعادها، وتتطلّب، ثانيًا، الخضوع للكمال من خلال العبوديّة، وتتطلّب، ثالثًا، العدل. الإنسان يثق تمامًا بأنّ هذه الدوافع والميول الداخليّة لا تتطلّب سوى ما هو حقّ وخير، بل هو يعيش هذه الدوافع تلقائيًا، ولا يتردّد فيما تتطلّبه، ولذلك يلتزم بكلّ ما تعلّق به تلك الدوافع والميول. ويمكن تفسير الالتزامات التي يتطلّبها الإنسان بفطرته (بما هو إنسان) في أمور:

أ. الالتزام بمعرفة الحقائق ومبداها ومعادها: بحيث يعشقها ولا يرضى لنفسه الجهل بأحدها أصلاً. ويشير الشاه آبادي بذلك إلى الفضول العلميّ الذي يدفع الإنسان من الأعماق للكشف عن مبدئه، ومصيره، وطريق كماله، بحيث يندفع في طلبها من قلق داخليّ عميق لا يستكين عن طلب الإشباع إلّا متى ما توقّرت له المعرفة بها بالنحو المطلوب له.

ب. الالتزام بالخضوع للكمال، وهي العبوديّة: ويدلّ على ذلك أبواب الاحترامات الفطريّة، وهي احترام الحاضر، واحترام النعم، واحترام المقتدر، واحترام الكمال، واحترام المحبوب؛ وأبواب التواضعات للكمال، علمًا، وصنعة، ومالًا، وحشمة، وعشيرة؛ وأبواب المحبة فإنّها من جهة الكمال؛ وأبواب اختلاف المحبة فإنّها من جهة اختلاف الكمال؛ وأبواب الأجور لأرباب الصنائع؛ وأبواب المثوبة والعقوبة؛ وأبواب الانتظامات في كلّ أساس؛ فإنّما هي لكمالها، فالكلّ ينشأ من فطرة الالتزام بالتواضع.

ويشير الشاه آبادي هنا إلى أمرين: الأوّل، الطبيعة الأخلاقيّة للإنسان (الاحترام الفطري)، والتي تدعو إلى قيم معيّنة في التعامل، يقوم بها الإنسان بدافع فطريّ تلقائيّ، من قبيل احترام الحاضر، والنعم، والكمال؛ والثاني، الطبيعة الاجتماعيّة للإنسان (التواضع

(٣٠) رشحات البحار، مصدر سابق، الصفحتان ٧٦ و ٧٧.

للكامل)، والتي تتمثل في التعاون والعمران المدني من جهة احتياج الكل للكل في تحصيل الكمالات. فالإنسان مدني بالطبع، وهو مفطور على التعاون، بل على الرجوع إلى الكامل والاستمداد منه في الاختصاصات التي لا يحيط بها علمًا. وهذا الحكم فطري، يتبعه العقل، دومًا، ولا يختص بإنسان دون آخر.

ج. الالتزام بالمعدلة: يستحسن الإنسان العدل ويستقبح الظلم بفطرته، حتى إن الظالم يهيج حس الانتقام عنده بعد ملاحظة عدم قيام الناس بحقوقه من الانصياع والطاعة. وهذا ناشئ من اعتقاده والتزامه بالعدل والاستقامة. وهذه الالتزامات تعبر عن أصالة التدين في الطبيعة الإنسانية، والأديان السماوية تبني على الالتزام والميثاق الفطري. وتتجلى هنا محورية الطبيعة الإنسانية في موضوع الوحي والنبوة، إذ الكتب السماوية شرح لهذا الكتاب التكويني، والأنبياء شراح كتاب ذاتنا. حتى إن القرآن الكريم بيان لتلك المقاصد الثلاثة: علم جميع الحقائق، وبيان لزوم الخضوع وكيفيته، وبيان الحدود والحقوق والمعدلة والأمر بها. فهو علم تام، وعبودية كاملة، ومعدلة جامعة.

والفطرة إنما تقضي بوجوب المعرفة، والخضوع، والعدل، بقول مطلق، من غير تخصيص بمعرفة دون غيرها أو خضوع دون غيره، أو عدل دون غيره، وإن كان مقصودها بالذات هو الثابتات، لا الحادثات الموصلة إليها. وهذه الاقتضاءات الفطرية هي الدين الفطري الذي لا يخلو منه أحد من الناس. فالإنسان متدين بالذات. وحيث إن صحة حياة الإنسان تقوم على العدالة، والعبودية (اتباع الكامل)، والمعرفة، فهذه الاقتضاءات الفطرية لها مدخلية تامة في تصحيح الحياة الإنسانية، كما أنها تمام ملاك حياة الآخرة. وهذه الاقتضاءات هي التي يقوم عليها الدين. فيتضح أن الكمال المصحح للحياة الإنسانية في جميع العوالم منحصر بإقامة الدين.

٤. معرفة الإنسان إقامته (أصالة العدل، والعبودية، والمعرفة)^(٣١)

يتحقق الالتزام بمعرفة الحقائق (الدين)، وذلك من خلال تحرّي العدل في عمله (الحس)، والتخلّق بالأخلاق الحسنة (القلب)، والتحقّق بالمعرفة الحقة (العقل). وينبع هذا النشاط من أن المعرفة ليست علمًا فحسب، بل هي علم وعمل؛ بهما يتحقّق مفهوم الإقامة، وهما نابعان بدورهما من دوافع فطرية مغروزة في جيلة الإنسان. وعليه، أصول وجوه الإنسان،

(٣١) المصدر نفسه، الصفحات ٧٧ إلى ٨٠.

وكيفية إقامتها إلى الدين، ثلاث:

أ. وجه الحسن: إقامة وجه الحسن إلى الدين لا بد أن يكون إلى المعدلة والأعمال الصالحة. وأما كيفية إقامته، فلا بد من معرفة الحقوق والحدود وأربابهما من الحق والخلق، وذلك يتوقف على النظر إلى علم الفقه وأصوله للمجتهدين، وإلى فتاويهم للمقلّدين، وإلى الاحتياط للمتوقّفين. فلا بد في تنظيم وجه الحسن وتعديله بترك المفسد وارتكاب المصالح من الرجوع إلى الفطريات الخمس:

أ. ١. احترام الحاضر فطري، وحيث إنّ العاصي هتك حضور الربّ بعصيانته، فيؤاخذ به ربّه يوم القيامة بفطرته، فيقال: هل لم أكن حاضراً فخالفتني، أو لم يكن حضور الحاضر محترماً في فطرتك، أو كنت مستثنى من هذه الحكومة الفطرية؟ والكل ممنوع بفطرتك.

أ. ٢. احترام النعم فطري، فيؤاخذك النعم: هل لم أكن منعماً، أو لا يجب احترامه، أو كنت خارجاً من ذلك؟

أ. ٣. احترام المقتدر فطري، فيؤاخذك: هل لم أكن عظيماً مقتدرًا، أو لا يجب احترام العظيم والمقتدر عندك، أو كنت غير مشمول بهذا الحكم؟

أ. ٤. احترام الكامل فطري، فلو احتجّ عليك يوم القيامة: هل لم أكن كاملاً، أو لم يجب احترامه عندك، أو كنت من المخرجين؟ فأني جواب هيأت؟

أ. ٥. احترام المحبوب فطري، فلو قال الله لك يوم القيامة: ألم أكن محبوباً؟ أو لم يجب احترام المحبوب؟ أو الحكم مخصوص بغيري؟

فالعدالة تقوم على فطرة الاحترام، والاحترام موقف نابع من دخيلة الإنسان إزاء كلّ مظهر من مظاهر الحضور، أو النعمة، أو القدرة، أو الكمال، أو الحبّ. والأسئلة التي يطرحها الشاه آبادي على لسان المولى سبحانه تعطي دلالتها السياقية بامتياز، فعلى مستوى الحضور:

١. فطرية احترام الحاضر كأصل ارتكازي: «هل لم أكن حاضراً فخالفتني!».

٢. الإيمان بهذا الأصل هو نفسه إيمان فطري: «أو لم يكن حضور الحاضر محترماً في فطرتك!».

٣. الإيمان بأنّه لا استثناء في الفطرة متى توفّرت شروطها، فإنّ الاحترام ملازم للحضور،

ومتى انقطع الحضور انقطع الاحترام، وفطرة الإنسان تأبى عليه أن يرتكب الموبقات المعيبة بوجود الحاضر، فكيف لو كان هذا الحاضر يمتلك كل الحضور: «أو كنت مستثنى من هذه الحكومة الفطرية!».

وأسئلة الفطرة هذه سوف تتكرر مع سائر المطالب التي تكون مخالفة لمقتضى النعمة، والقدرة، والكمال، والحب؛ إذ «الكل ممنوع بفطرتك».

ب. وجه القلب: إقامة وجه القلب إلى الدين لا بد أن يكون إلى العبودية، وهي الخنوع للربوبية، والتخلّي بالأخلاق الحسنة. وأما كيفية إقامته، فلا بد من معرفة الفضائل والردائل من الصفات، فيعيده بالصبر وترك الجزع ونحوهما. فالصبر لغيرها لا يكون كمالاً. وإقامة وجه القلب - الذي به يحب نفسه وكمال نفسه - إلى الدين، وهو هنا العبودية، بمعنى أن روح شتات الأعمال والصفات هي العبودية، فيصلي ويصوم لله، ويصبر ويحلم لله، وبالجملة، المطلوب إرجاع الكثرات إلى الوحدة، واتّصاف القلب بصفة العبودية هو المقصود من كثرات الأعمال والأوراد، وهكذا الصفات حتى يكون الحال سرمداً، ولا يحصل إلا بإرجاع الصفات إلى الحقّ وعبوديته. فلا بد من تزين القلب بالعبودية حتى يصير موردًا للتجليات الأسماوية والصفائية، وتزین القلب بها موقوف على التوجه وإحضار القلب لذلك، والتوجه والإحضار موقوفان على تعلّق القلب به، والتعلّق موقوف على اهتمام القلب به، والاهتمام موقوف على تذكّر القلب بالآثار المحبوبة، وتذكّره بها موقوف على العلم بالآثار، والعلم بها موقوف على الأخذ من مبدأ الوحي والنبوة.

ج. وجه العقل: إقامة وجه العقل إلى الدين لا بد أن يكون إلى المعرفة. وأما كيفية إقامته، فلا بد من التوسّل بقراءة كتاب الفطرة «إِذَا كَانَتْ». وإذا راجعنا الفطرة لوجدناها عاشقة للكمال، بل الخير مطلقاً، بحيث لو أحاط بما في الأرض واحتمل وجودها في كرة القمر لتمناها. أو أحاط بما في الملك واحتمل وجود ما هو أكمل منها في الملكوت لتمناها. ويترتب على ذلك أمور:

١. كل ما وجدناه فليس بمعشوقنا، لأنّ مناطه السكونة عنده حال الوصال، فإنّه تمام مقصد العاشق، وحيث تجاوز عنه ينكشف عدم كونه معشوقاً له.

٢. لا نهاية لعشقه؛ لتجاوزه عن الجمال إلى ما هو أجمل، ومن الكمال إلى ما هو أكمل - ولو كان عنده المحتمل.

٣. عدم فتور الفطرة، ولو كان سالكا جميع المسالك، وأتعب نفسه وألقاها في المهالك. وإذا عرفت وجود العشق المطلق بالفعل في ذاتك وفطرتك، بحيث لا يتفاوت فيه أحد، والعشق من الصفات الإضافية يقتضي معشوقاً - كما كنت عاشقاً - بالفعل، فلتحكم بوجود معشوق الفطرة في دار التحقق.

٥. لماذا يجب إقامة الوجه إلى الدين؟^(٣٢)

إن النفس تحب ذاتها وكمالها بالفطرة. والإنسان بما هو إنسان عاشق لنفسه، وحياته، وما تصح به حياته. بما هو إنسان، وليس هو إلا كماله، علماً وعملاً. فكل ما يصح به حياته، بما هو إنسان فهو كماله، وما لا مدخلية له في صحة حياته، بما هو إنسان فليس بكمال. ولذا لا يكون علم المقامرة وعملها كمالاً، لعدم كونها مصححةً لحياته، بما هو إنسان - وإن كانت قد تصحح حياته، بما هو حيوان. والمدار في صحة الحياة، بما هو إنسان أن لا يكون مزاحماً لجهاته الأخرى، ولا لصحة حياة الآخر، فإن صحة حياة الإنسان، بما هو إنسان اجتماعي مدني ملازمة للحياة الاجتماعية. ويختلف الكمال المصحح للحياة الإنسانية بحسب الأزمنة، وبحسب العوالم. وكل كمال يسع دائرة تصحيحه الحياة الإنسانية من الملك، والبرزخ، والملكوت، والجبروت، فهو أقوى الكمالات وأعظمها. بخلاف الكمالات التي تختص بالملك دون غيره، كإتهان الخياطة ونحوها من الصنائع. أما الكمال الديني، ومن شعبها المعدلة، فتصحح الحياة الإنسانية، كما إذا قايست العبودية - وحققتها الخضوع للكمال بقول مطلق - إلى الحياة الإنسانية لوجدتها تامة المدخلية في صحتها. وإذا نظرت إلى المعرفة والعلم بالحقائق لوجدتها تامة المدخلية لصحة الحياة. ولا يمكن الحياة إلا بالعلم والعمل، غاية الأمر أن الجاهل يعيش تحت ظل العالم. ثم إذا نظرت إلى المعرفة، والعبودية، والمعدلة، وقايستها إلى عالم البرزخ والعوالم الأخر، لوجدت أنها تمام ملاك حياة تلك العوالم، وإن كان كمال المعدلة ظهورها في البرزخ أقوى، والعبودية والصفات الحسنة ظهورها في الملكوت أقوى، والمعرفة ظهورها في الجبروت أقوى. وإذا قد تحققت انحصار الكمال المصحح للحياة الإنسانية في جميع العوالم بالدين، عرفت حكمة إيجاب إقامة وجهك إلى الدين. وعلى هذا الأصل ينسب الوحي، فما يتضمّن الوحي من تكاليف الرشد الأفعا، ووصايا الكمال الصفاتي، يجد الإنسان صداه في عمق الذات. وما جاء الدين إلا لإيقاظ

(٣٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٧٢ و ٧٣.

تلك الفطرة فيه.

٦. معرفة الإنسان حنافته (أصالة التوحيد)^(٣٣)

المراد بقوله تعالى ﴿حَنِيفًا﴾ أن يكون الإنسان معدنًا للحنافة، والحنافة هي الإعراض عمّا يخالف الحقيقة. ووجه لزوم الحنافة هو امتناع التوجّه إلى الشيتين، لعدم الوجهين. فالفطرة بذاتها صادقة ومخلصة في ميلها وولائها، لا تعرف النفاق والخداع، لذلك هي أحادية الاتجاه، تأبى عن التوجّه إلى شيء إلا بعد الإعراض عن الغير، فلا تتعلق إلا بالواحد. غير أنّ النفس لوقوعها بين عالمي الغيب والطبيعة، وتربّيها في حضن الطبيعة زمنًا طويلًا، حصل لها الأنس بها بحيث غفلت عن الغيب، وسلّمت مفاتيح ذاتها وأناها إلى الطبيعة. فالإنسان يتعلّق بما هو زائل ويعشقه، ويستبدّ به، ويبني قناعاته على أساس المنافع المؤقتة، ويبحث عن راحته في الفانية، ويسعى إلى التسلّط فيها، كلّ هذا بحكم الطبيعة وليس بحكم الفطرة. والحال أنّه ينبغي أن يُعرض عن الطبيعة في ذاتها (الحنافة) ولا يقبل منها إلا ما كان واسطةً لحصول كمالاته بما هو إنسان. فيتطلّب مفهوم الحنافة النظر إلى الجسد كمظهر لحقيقة النفس، ومنشأ حصول روحانية النفس، وواسطة اكتمال النفس. وهذه الواسطة تعني أكثر من مجرد كون الجسد وسيلة، إنّهُ المجال الفعلي الذي يقيم فيه الإنسان صلة الرحم مع الطبيعة. ولكن ليس على أساس أنّ النفس منجزة باستقلال عن الجسد، بل على أساس أنّ النفس تتمظهر وتحقّق من خلال الجسد. فالجسد هو النفس في رتبة النفس، والنفس هي الجسد في رتبة الجسد.

دلالة النزوع الفطريّ كيانيًا

إذا، توجد في الإنسان قوّة، أودعها الله تعالى فيه، يتمّ التعبير عنها عادةً بقولنا «الإنسان مفطور». وهذا المقدار لا يكفي في إلقاء الضوء على طبيعته الأصلية، وإنّما يتوقّف الأمر على توضيح مسار تلك القوّة التي اختصّها الله تعالى به. وبحكم أنّ الله تعالى هو الذي فطر الإنسان، بأن أوجده وأبدعه على هيئة مترشحة لفعل من الأفعال، يمكن القول، بدلالة المبدأ الفاعليّ، إنّ مسار فطرة الإنسان، وما أبدع وركّز فيه، هو معرفته تعالى، هو ما ركّز فيه من قوّة على معرفة الإيمان. فالإنسان يتعرّف على الله تعالى، ويعيش خبرة الإيمان الأصلية،

(٣٣) المصدر نفسه، الصفحات ٦٩ إلى ٧٢.

وذلك بوصفهما الانعكاس الأصلي للطبيعة الإنسانية، تلك التي زُوِّد بها على شكل ميول ودوافع ترشده إلى كماله باقتضاء خلقته. وهذه البذور الأولى التي جبل عليها الإنسان، هي ميول واقعية، بحيث تتطلب الواقع، وتتيح للإنسان أن يخطو بثقة تامة خطواته الأولى على مسرح الحياة، فينظر في الأمور من خلالها، ويحكم في مراقفه من الأشياء إليها، كونها تدعو إلى الصلاح، والخير، والعدل، والحق، والجمال. ولهذا، ليس الإنسان شيئاً مفتوحاً بلا أفق، وليس حالة متشككة على الدوام، ومن العدم، بل إن تشكلاته اللاحقة تظل محكومة بسقف الميول والدوافع الفطرية التي تواكب إنسانيته، وتحدد كيف ينبغي أن يسلك على الدوام؛ وهي تستوجب أن تكون فعاليات الإنسان حاكية عن طبيعته الفريدة، بحيث تنكشف ذاته عبر أفعاله وصفاته، كما تنكشف المعرفة عبر العدالة والعبودية. وعند ذلك يتحقق بكمالات الوجود بواسطة الدفع الذاتي، فالتحقق الإنساني تحقق محايث للطبيعة الإنسانية، حيث تبدى الطبيعة الإنسانية بجلاء، كلما اقتربنا من المساحة الخاصة التي تمثل الميول المتميزة والخصائص الفريدة لطبيعة الإنسان.

مثل هكذا تصور، لا ينبغي أن يرسي الطبيعة المادية على قاعدة التضاد مع التصور التجريدي للإنسان، الأمر الذي يدفع عادةً باتجاه إيجاد ارتكاز عام يقضي بإسقاط الطبيعة، وتالياً نفي جدلية العلاقة بين النفس والجسد من حيثيات الوجود الإنساني الأصل. بل ينبغي اقتلاع التصورات الثنائية المحكومة بالتضاد، والمسؤولة عن الارتكاس في الفهم من مجمل الرؤى الفكرية، من قبيل النظر إلى نقاء النفس الفطري الداعي للانكشاف، كما لو أنه على تضاد حاد مع قيود الطبيعة المادية الداعية للاحتجاب، فتطرح هذه الثنائية كواحدة من المسبقات الفكرية الحاكمة على كل اشتغال نظري أو أخلاقي. وإلا فالطبيعة ليست شيئاً مذموماً كيفما كان، ولا تكون كذلك إلا حين يُنظر إليها كغاية في ذاتها وباستقلال. وبذلك، ينبغي النظر إلى الإنسان ككائن يتقلب بين الحضور والغياب، بين الأنس والنسيان، وهو يعيش إنسانيته من خلال إعادة إنتاجها على الدوام في عالم السيرة السيالة.

إن النسيان بوصفه غياب الوعي، والعلم، والشعور، والذكرى، والتاريخ، يحيل إلى العلم باعتباره قيمة؛ إذ العلم من صفات الكمال. والعلم لا يُعد ميزة إنسانية إلا متى ما صاحبه نسيان. ودائماً كانت الإشارة إلى الإنسان من زاوية الضعف للتنبه على طبيعته المعلقة ﴿عَبْدًا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ نَسِيٍّ﴾^(٣٤)؛ إذ النسيان لازم للعلم في عالم المادة والمحدوديات.

(٣٤) سورة طه، الآية ١١٥.

والنسيان ذو دلالة إيجابية هنا، فالذي ينسى هو الذي يعلم. هو حالة ملازمة للإنسان العالم، كما أنّ وجود الظلّ حالة ملازمة لاستنارة الشاخص، كما أنّ حاجب الضوء حالة ملازمة لاستبصار العين. فتكون الإشارة إلى الإنسان من خلال لازم العلم، وهو النسيان، لأنّ الإشارة الحقيقية بالعلم لا تكون لغير الله تعالى: ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾^(٣٥). وللنسيان دلالة فلسفية تعود بنا إلى الروى الإشرافية التي تعتبر أنّ الإنسان يحتوي على الحقيقة الكاملة، وأنّ العلم تذكّر والجهل نسيان. إلّا أنّ هذه الحقيقة تنسب للإنسان بوجوده المعلق، الذي هو وجوده الحقيقي.

وكما تتضمن دلالة النسيان الضعف، كذلك دلالة الأنس تتضمن مفهوم التعلّق. قال تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ﴾^(٣٦)؛ والخلق من طين لازب مؤشّر لحالة الضعف التي تتاب طبيعة الإنسان في الصميم، وأنّه خلق من تراب مخلوط بالماء، يتميّز باللصوق بغيره. وهذا الضعف واللصوق يمكن تقريره بنحوين: النحو الأول، أنّ الجسد المادّي لا يمتلك شيئاً من حقيقة الوجود إلّا ما كان بنحو الإمكان، والاستعداد، والتهيؤ؛ والثاني، أنّ الجسد المادّي لا استقلالية له في نفسه، ولا يمكن تفسيره بمعزل عن مرجعيته التي أوجدته، فهو عين التعلّق. وكلاهما يشير إلى مضمون الفطرة بوصفها حالة نزوع داخلي؛ قال تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾^(٣٧). والعلق دم رطب؛ ويمكن الحديث هنا عن خاصيتين: الأولى، إنّ الإنسان مخلوق من علق مهين ضعيف، ولكن مع إمكان أن يصير هذا المخلوق من علق بشراً سوياً. فالإنسان مصبّ اهتمام العناية الربوبية، ولا شك أنّ هذه النعمة الإلهية التي حلّت به هي نعمة استثنائية. فهو في حدّه الأدنى - المربّي باسم ربّه الخالق - علقه مهينة، وهو في حدّه الأعلى - المربّي بتعليم ربّه - عاقل مميّز: ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ﴾^(٣٨). فالإنسان واقع بين حدّين، وكلّ ما له حدّ فهو ضعيف مربوب، وهو يبلغ غاياته المتوقّعة بالتعليم الذي هو حدّه الأرقى بحكم ربّه الأكرم. وهذان الحدّان هما تعبير عن انفتاح المجالات القصوى في حقل الإمكانيات المتاحة له، والتي تؤمّله للتحقّق بالكمال بحسب التدبير الإلهي.

والنحو الثاني، إنّ الإنسان مخلوق من دم رطب، يعلق لרטوبته بما يمرّ عليه. فالإنسان مجبول ومغروز على ميول وتعلّقات بحكم خلقته الأولى. وهو يحوز النقاء الفطري والصفاء

(٣٥) سورة البقرة، الآية ٢١.

(٣٦) سورة الصافات، الآية ١١.

(٣٧) سورة العلق، الآية ٢.

(٣٨) سورة العلق، الآيتان ٣ و ٤.

الجِبَلِيّ كشرط قبليّ متضمّن في كَيْفِيَّات الوجود. وما جبل عليه الإنسان هو جزء لا يتجزأ من شخصيّته. وهو يمتلك في تكوينه قابليّة تلقائيّة للتحقّق بالكمال. وهو إلى ذلك يتعلّق بالأشياء من منطلق ذاتي، فلا يتحرّك نحو شيء، إلّا لأنّه اقتنع به في ذاته. إنّ حركة الإنسان ينبغي أن تكون متناغمة مع الشروط الأوليّة المبثوثة في وجوده وأصل خلقته، وهي شروط طلب الكمال بالذات، والتي تفرض وجود الضعف والنقص بالذات. ذلك أنّ الإنسان مخلوق من علق مهين، فلا يتناسب هذا الخلق مع الميل إلى الطغيان والشعور بنشوة الاستغناء متى ما حصل على كمال ما.

وتظنّ «العلائق بالغير» قائمة كياناً في وجود الإنسان على الدوام، وهذه العلائق تستدعي وجود المتعلّق. وهذه القصديّة حقيقة لازمة للمخلوق من علق، بحيث يعلّق لربوبيته بما يمرّ عليه. ويرجع ذلك إلى كَيْفِيّة إيجاده ونحو وجوده. وواحدة من التجلّيات العلائقيّة أنّ الإنسان كائن اجتماعيّ بالطبع. وهذه الحقيقة العلائقيّة تتأسّس على العقل العمليّ القائم على التغيّر، في مقابل العقل النظريّ القائم على التفسير، والذي أرسى فكر الإنسان على نوع من الاستقلاليّة الذاتيّة، بحيث أدّت إلى طغيان النزعة الذاتيّة الصارمة في نظام فكره وقانون منطقته. والمقصود بالذاتيّة، هنا، كلّ ما يشير إلى الاستقلال، والاستغناء، والإمساك بالحقائق نهائيّاً. ولا شكّ أنّ هذا النزوع هو نزوع مرحليّ تقتضيه ضرورة التعليم القائمة على الأصول المتسائلة، إلّا أنّه من الخطأ القيام بتوطّين الأفكار نهائيّاً بذريعة التعليم، الأمر الذي يتسبّب عادةً بتكيبيل العقل.

إنّ التعليم الربوبيّ بالقلم، وتعليم الإنسان ما لم يكن يعلم، يعطي دلالة متناغمة مع الطبيعة العلائقيّة التي تسود البيئة الوجوديّة للإنسان. وهذا التعليم يفقد معناه حين يفقد غاياته القائمة على التجاوز، فالإنسان عين التعلّق، والجسد عين الحركة الجوهريّة والصيرورة السيّالة، والعقل الذي رسمته الفلسفة للإنسان هو عقل مرحليّ يتشكّل دائماً وفق مسار الهبولى، والفعل، والملكة. والنشاط العقليّ يكتسب عقلانيّته من خلال إضفاء المعنى على الأشياء، وتلك الأشياء لا تكتسب دلالتها إلّا حين تندرج في سياقها الغائيّ. فالوجود التعلّقيّ يستدعي تواصلًا لا يكفّ عن الحراك، وإنّما ينشأ الطغيان من تكيبيل العقل بثقل قانون الذاتيّة في منطق فهمه للأمور. كما أنّ تحرير العقل وإطلاق العنان لنشاطه لا يستدعي بالضرورة اتّخاذ موقف من الواقع والحقائق الكلّيّة، لجهة الإنكار أو الإقرار، وإنّما يستدعي إعمال سيولة في الذات؛ سيولة لا تنبع بالضرورة من تعليق الواقع كما يظهر في بعض الصياغات المعرفيّة الحديثة، وإنّما تنبع من الاعتراف بأنّ الواقع معلق في ذاته، ولا يراد

به سوى غاياته، تلك الغايات التي هي بطبيعتها خارجة عن موضوعها، متجاوزة له، ولا يضرّ ذلك طالما أنّه تجاوز يضفي على الطبيعة معنًى، ذلك أنّ الطبيعة بذاتها معلقة. بل إنّ العقل نفسه لا يكتمل معناه إلّا حينما يُدرّك في سياق غائيّ، بأن ينضبط معناه فيما عبد به الرحمن، واكتسب به الجنان، مثلاً. ولا يحصل العقل على سياقه الذاتيّ إلّا حين يوضع في سياقه التعلّقّي. ويبدو أنّ الفكر يتّجه إلى إقرار الطبيعة الإنسانيّة كحقيقة وجوديّة معلقة، رغم الكسل الأيديولوجيّ الحائل دون متابعة الكشف عن الأبعاد العلائقيّة التي تشكّل واقعّة الإنسان في علاقته مع الطبيعة والكون ومع الله تعالى.

على أنّ الطغيان لا ينشأ من التعلّق، أو من استبدال التعلّق المطلق بتعلّق مقيد، بل ينشأ من تثبيت التعلّق المقيّد. وتثبيت التعلّق المقيّد هو تعلّق بالمقيّد. فالتعلّق أمر غير قابل للانفكاك عن الوجود الإنسانيّ بوصفه حقيقة سيّالة في عالم النسيبّات، وتطوّرها الحرّ شرط نموّها البناء، ولا يمنع من نموّها وتطوّرها سوى الطغيان، وذلك حين يتمّ تجميد عمليّة النموّ بتعليق الحقيقة على شكل محدّد تُسبغ عليه صفة الانحياز المكتمل والنهائيّ. وهذا يؤدّي إلى تشوّه الحقيقة الإنسانيّة ودمارها. فالتحرّر شرط ضروريّ للتعبير عن الطبيعة الإنسانيّة (طلب الحرّيّة فطريّ). وتحرر الطبيعة الإنسانيّة يستدعي تفكيك التعلّقات المقيّدة (الخنافة). وبذلك يترسّخ حضور الأنا الفطريّة، مقابل الطبيعة التي تقتضي الغياب والاحتجاب. والطبيعة الحاجبة هي الطبيعة في ذاتها، وهي التي تقتضي الغياب والاحتجاب، أمّا الطبيعة المعلقة فلا تقتضي شيئاً من ذلك. بل هي ضرورة قائمة بوصفها موضوعاً للتعلّق، بحيث تتجلّى مرجعيّة التعلّق مثلاً في ربّ الطبايع ومدبرها، بخلاف المنحى الغربيّ الذي أرسى المرجعيّة النهائيّة على قاعدة الإنسان في ذاته.

تأملات فلسفية في الطبيعة الإنسانية

من خلال النظر إلى تداخل الآخر في الذات^(١)

نادر البزري^(٢)

تنظر الذات إلى ذاتها مباشرة في سياق صيرورتها، كما تنظر إلى ذاتها انعكاسيًا من خلال نظرتها إلى الإنسان عامة. إن هذه المقاربة الفينومولوجية، وإن استفادت من مقدّمات اللغة - العربية على وجه الخصوص - تبيّن لنا فرادة الذات، في كونها الناظر والمنظور إليه، كما تبيّن فاعلية الآخر في صميم ذاتية الذات. فالآخر متداخل في الذات، ومكوّن من مكوّناتها الوجودية، فلا يسعها الإعراض عنه. فهي مدينة له إذ به يحتلّ فراغها. وبإيرازها مديونيّتها له، فإنّها تستجمع ذاتها، وتتجاوز أنانيّتها، وتحرّر من غفلتها.

المفردات المفتاحية: الطبيعة الإنسانية؛ الذات والآخر؛ القصديّة؛ الجسد؛ الموت؛ الذكر؛ الغفلة والنيان.

مناهج البحث

في التطرّق إلى موضوع الطبيعة الإنسانية والطبائع البشرية الكثير من التعقيد، واللطافة، والدقّة، ويتطلّب مثل هذا العمل وضع أطر ومعايير معرفيّة ووجوديّة يمكن من خلالها مقارنة التأمل بحقيّاته، مع الأخذ بعين الاعتبار المقاصد المبتغاة من وراء الانطلاق في مسارات مماثلة لهذه المباحث.

تستلزم إثارة هذا الموضوع توضيح معالم الأسس التي يمكن الارتكاز عليها في تناول هذه المسألة، والمسبقات الفكرية التي تواكب قصديّتها. بالأخصّ على خلفيّة تراجع الخوض في

(١) ورقة بحثيّة قُدّمت في ندوة نظّمها معهد المعرف الحكيمّة، للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، تحت عنوان «الطبيعة البشرية».

عُقدت الندوة في ٢٤ كانون الثاني ٢٠١٣.

(٢) الجامعة الأميركية في بيروت.

مسألة الإنسان، وفي نزعة الأنسنة في الفكر الفلسفي المعاصر. فالمعضلة الأولى التي تواجه التأمل الفلسفي في مسألة الطبيعة الإنسانية ناتجة عن تاريخ الفلسفة عنه بتعدد مناهجه، وأساليبه الفكرية، وألوان تداولاته المعرفية، التي تتضارب في ما بينها في كثير من الأحيان إلى حد التناقض، وبالأخص عند النظر إلى الإنسان، كون مثل هذا التوجه تأسيسي في تفتح أي فكر فلسفي. وقد تكون الاتجاهات الفكرية هنا ذات طابع أنطولوجي باحث حول مسألة الـكينونة، أو الوجود، أو إبستمولوجي ناظر في شؤون المعارف وسبل تحصيلها، أو منتهج لسبل نظريات القيم من تحديدات الجماليات، أو المسالك في تهذيب الأخلاق، ورياضات الاستحصال على مكارم المناقب، أو تحقيق العدل في السياسة وشؤون الاجتماع البشري، وعناصرها النفسية، والتاريخية، والبيئية.

وفي وجه هذه الممكنات الفكرية، التي يمكن من خلالها البحث حول الطبيعة الإنسانية فلسفياً، تبرز، وبشكل متواضع، مسألة «التساؤل» بحّد ذاته حول الإنسان والطبع البشري. تُظهر ماهية هذا الاتجاه في النظر إلى «السؤال» عينه المتسائل، أي المتكلم حول هذه المسألة، والناطق والكاتب بما يمت إلى جوهرها. يمرّ السؤال عبر الذات المتسائلة، والتي تتموضع في هذا المقام بشفافية. فهي الناظرة إلى الإنسان، ولكن جوهر المنظور إليه فاعل فيها، وبارز في منطوقها واستخدامها العاقل الرابط للغة.

نحتاج، منذ البداية، بأن نبرز المسبقات المعرفية والمنهجية والبنوية التي تحدّد معالم مبحثنا ههنا. تطرّقنا إلى الطبع البشري، وإلى الطبيعة الإنسانية، يمرّ عبر أطوار الارتقاء الثقافي ما بعد حقبات البداءة في الاجتماع البشري، ولو في أشكالها الحضارية القديمة. أي إنّنا لا ننظر هنا إلى الإنسان من منطلق أطوار التوحش التي تركّز عليها علوم الحياة والأنثروبولوجيا. النظرة إلى الإنسان يُستحصل عليها هنا من ضمن منطلقات العمران، وآفاق الثقافة في الاجتماع البشري. مثل هذا التوضيح هام من أجل الأخذ بعين الاعتبار تفاعل أفراد الجماعة في ما بينها، ومع محيطها الحيوي في المعيش، ومن خلال البيئة الطبيعية الملازمة لتكوّنها ولتكوّنه عبر مرور الزمن، وحصول حراكها في مجرى التاريخ. وفي هذا السياق، فإنّ ما نورده هنا من التحليل حول الذات التي تمرّ بالنظر إلى الفرد إنّما يتناول الفردية بعينها من خلال تفاعلاتها ضمن حياة الجماعة وأنسقة الشاقيف، وما لهذه من شروط تتحدّد في الاجتماع البشري المتفاعل مع البيئة العمرانية والطبيعية، وما لها من آثار في تفعيلات نواميسها. فالفرد هنا حامل لموروثه الجيني، ناطق باللغة التي وهبتها إياه التربية والنشوء في مسقط الرأس. والفرد يكوّن استعدادياته النظرية والعملية عبر ما أعطاه المجتمع له من إمكانات، وما وفره

القوم له من سبل المعشر، ومسالك التعلّم، والاستحصال على المعارف.

وعندما نتكلّم هنا عن الذات، فإنّنا ننظر إليها، كذلك، من منطلق كون ملكاتها الذهنيّة سليمة، ونشاطات الحواسّ عندها متعافية، والدماغ لديها فاعلاً، وجهازها العصبيّ مكتملاً وحيوياً. أي إنّ مثل هذه الذات في حالة من الصّحة النفسيّة والبدنيّة. بما يسمح لها بالنظر إلى ذاتها كموضوع لنظرتها لذاتها، وكذات ناظرة إلى ذاتها وموتعية بها، وبكونها هي الناظرة والمنظور إليها في آن واحد.

لكي نحدّد وجهة المبحث الذي نسلكه في هذا السياق، نفيد، أيضاً، بأنّنا نتبع سُبُل التفكير الفلسفيّ في النظر إلى الطبيعة الإنسانيّة بدلاً من الارتكاز على مناهج المباحث الأثروبولوجيّة، أو النفسيّة السيكلولوجيّة، أو العلوم البيولوجيّة والجينيّة genetics، والعصبيّة neuroscience. ولسنا نوّد هنا بأن نركّز على الفصل الثنائيّ dualism بين الطبيعة من جهة، والثقافة من جهة أخرى، أو التشديد على وجود تمايز كبير بين الطّبع حسب الفطرة ببعدها البيولوجيّ المكوّن للمقدّرات الكامنة للمكات العقل، ولقوّة الجسد من جهة، والتغيّر عبر الثقاف الحاصل في إمكانات الاكتساب للمعارف وآداب السلوك من جهة أخرى.

لكي لا نبقي في مبحثنا هذا على مرتبة العموميّات، نجتهد في ابتغاء الأغراض التي هدّبها لنا الحكماء من السابقين. ولا بدّ هنا من أن يغلب الانجذاب إلى علم ما في مكان وزمان معيّنين على علم آخر، وأن يكثر الاشتغال في صناعة ما دون أخرى، وأن يسلك المرء مسارات منهج ما أكثر من السبل الأخر. مباحثنا هنا لها أفق فلسفيّ ميّال نحو الفنونولوجيا phenomenology بألوانها المتعدّدة، ومن دون حصرها، تحديداً وفقط، بفكر إدوموند هوسرل Edmund Husserl، ومارتن هايدغر Martin Heidegger، وغاستون باشلار Gaston Bachelard، أو موريس ميرلو-پونتي Maurice Merleau-Ponty. نطمح من خلال ذلك إلى تحفيز التفكير الفلسفيّ، ولو عبر التركيز على المسالك الفنونولوجيّة. ولكن وجب أيضاً التوكيد على أهميّة اللغة، والإشارة إلى عمقها المعرفيّ في تفتح إمكانات جديدة من خلال ما لها من ألفاظ تضيف عناصر تجديديّة للمعاني المتفكر بها، وبما لها كذلك من تواصل مع المفاهيم وكيفيّات التأمل بالظواهر التي يُنظر إليها، ويتمّ توصيفها وتحليلها.

إنّ انتهاج مسلك المباحث الفنونولوجيّة، في النظر إلى الطبيعة الإنسانيّة، يمرّ معنا عبر التداول الفكريّ بشؤون من خلال استخدامنا هنا للغة العربيّة، واستلهاهم العديد من العناصر

التأسيسية من الفكر العربي، ومن جذوره الإسلامية واليونانية في آن. نسعى بذلك نحو التمكن من التوضع التحليلي أولاً، ومن ثم الشروع في العمل النقدي والتفكيكي، وصولاً إلى التأمل التأسيسي في توجهات خاصة ومتجددة للفكر المكتوب بالعربية، والمتواصل مع جذوره، ومصادر إلهاماته الحضارية والثقافية الموروثة، والمتفاعل في نتاجه مع مدارس الفلسفة المعاصرة.

ونحن إذ نخوض في مثل هذه السبل الفكرية، نشير إلى تركيزنا، في هذه المباحث الابتدائية، على دوائر الوعي، من دون إغفال عناصر اللاوعي unconscious الفاعلة في محاولة الذات أو تعاء ذاتها. وعند إشارتنا إلى مثل هذه الحيثيات، نشدد، كذلك، على عدم انتهاجنا لطرائق التحليل النفسي psychoanalysis ذات الجذور الفرويدية، أو اللاكانية Freudian/Lacanian؛ أي سواء ما ورد في مدرسة سيغموند فرويد Sigmund Freud، أو في مدرسة جاك لاكان Jacques Lacan من بعده. ولا ندخل في سجالات نعوم شومسكي Noam Chomsky مع مدرسة جان پياجيه Jean Piaget. إن نظرنا بتشكّل، بالأخص، عبر تفاعل اضطراعي جدلي ونقدي مع الفكر القاري الأوروبي المعاصر Continental Thought بوجهته الفرنسية تحديداً، والتي استلهمت عدداً من أركانها من مدارس ألمانية لاحقة للكانطية -المحدثّة post-neo-Kantian، تمحورت حول فكر هوسرل وهابدرغ. تتفاعل هنا مع جملة من المفاهيم الفلسفية التي أصبحت تُشكّل مراكز ثقل في الفكر المعاصر بأبعاده الأيمية والعالمية.

وفي مسالكنا هذه، نستمدّ العناصر النقدية والتأسيسية من خلال استخدامنا للغة العربية في التفكير بالإنسان. ونستلهم، أيضاً، بعض إمكاناتنا الفكرية من خلال تفاعلنا مع خصائص الموروث الفكري والحكمي المكتوب بالعربية وبما له من محمولات معرفية ووجودية في سياق تفتح فكر فلسفي تاريخي عبر لسان العرب، وبما وفق له من إثراء قد آتاه استلهاماً عبر التبهر والتدبر في ألفاظ النص القرآني الكريم ومعانيه. وهذا التوجه التحفيزي للفلسفة عبر اللغة يُبرز، أيضاً، مقدّرات لغة الضادّ في البيان، والبرهان، والإبانة، والإفصاح، والإخبار، والاستخبار، بما يتلائم مع متطلبات مجمل الفكر الفلسفي المعاصر، بشقيه القاري والتحليلي Analytic.

الذات

عندما تناول في مبحثنا الطبيعة الإنسانية نتخذ منظورنا إليها مع مسلمات قبلية مُوضَّع، من خلالها، تلك الطبيعة ضمن سياق توفر عناصر الصحة العقلية والتفاعل الاجتماعي والثقافي؛ أي، كما ذكرنا أعلاه، فإننا لا نتبحر هنا بالطبيعة الإنسانية في أطر التحليل النفسي لحالات مرضية، أو لمعطيات تنعدم فيها أحكام الثقافة، ولو بشكل بدائي. ولا ننظر إلى الإنسان ضمن أطر التوحش. إذًا، نتخذ الصحة العقلية، وحصول أسباب الثقاف التفاعلي للفرد مع الجماعة، الأطر التي من خلالها نتخذ مبحثنا هنا. ولا نسلك في مسارنا دروب التنظير التجريدي، أو الانهماك بالقضايا البنيوية، أو السيكلولوجية، أو الأنثربولوجية، والتي نوكد على الرغم من ذلك على قيمة مباحثها ومناهجها، إلا أننا نحاول هنا توصيف تفتحات الفكر كما يتبدى للذات في مسارات تفكرها بذاتها كمدخل إلى التفكير بالطبيعة الإنسانية.

ومسارنا هنا يتفاعل مع الفنونولوجيا من ضمن اللغة العربية ومحملاتها الدلالية التي تستلهم الكثير من عناصرها من الموروث الفكري المكتوب بلسان العرب، وحسب ما وفقنا له من الاستحصال على معارفه. مبحثنا هنا يجسد حالات وصفية للتجربة التأملية، وما يتمظهر فيها لتفكري بالطبيعة الإنسانية عامة عبر تأملي بذاتي، وتحديد معالم ما يتبدى منها، وهي تفكر في ذاتها كموضوع للنظر، وكناظر إليه في آن واحد. وفي كل ذلك تفعيل لمعرفة الذات، أي الاستجابة للمطلب الكلاسيكي القديم عند الحكماء الذي نُبِّهنا إليه بالعبارة السقراطية العتيقة: «اعرف نفسك!».

التأملات التي تظهر في طيات مبحثنا هنا حول الطبيعة البشرية هي من نتاج اللحاظ المدقق، مما يفتتح من داخلية السؤال عينه حول الطبع الإنساني، وما لذلك من تنبيه على الآفاق التي يحملها في ارتحالته عبر اللغات، والمناهج، والتأملات بتعدد طبقاتها، وأصنافها، وأحوالها. ننظر هنا إلى الذات في نظرتها إلى ذاتها ضمن سياق صيرورتها وحراك جوهرها وماهيتها التي تبقى على تواصل في نسيج هويتها عبر مرور الزمن، وعلى الرغم من الكبر. تترابط الذات مع مكوثاتها في الزمن السبيل بحيث تؤكد شخصيتها وذاتيتها الشبه متماسكة في صيرورة وجودها كوحدة لا تنقسم، وإن تعددت تعييناتها. ننظر الذات إلى نفسها على أن لها هوية تؤكد ليس فقط من خلال نظرها الموتعي بذاتها إلى ذاتها، بل أيضاً عبر نظرة الآخرين إليها على أنها ذات حاملة لهوية هي لها ولذاتها فقط دون غيرها من

الذوات، حتى وإن تبدّلت لها ومعها وبها الأحوال عبر مرور الزمن وانسياله الصيوري وحراكه الجوهرى. الذات تبقى على ذاتية ذاتها في نظرتها إلى متغيرات ذاتها عبر الزمن من حيث كونها «هي، هي نفسها» في صيرورتها، وفي تبدلات تفاعل الآخرين معها، وتغيّر كيفيات نظرتهم إليها.

الذات تبخّر بذاتها عندما تنظر إلى ما يصدر عن طبيعتها عبر التأمل بالطبيعة الإنسانية وتركيباتها وأنساقها. وتظهر هنا معالم في الإنسان تتعدى التعريفات الكلاسيكية التي وضعها القدماء في تحديد الطبيعة الإنسانية عبر الاستحصاء على مقدرة العقل والنطق (أي ما ذكره أرسطوطاليس في اليونانية بعبارة: *Logon ekhon*)، أو كما درج على ذلك أتباع المذهب المشائي الأرسطي القائلين بأن الإنسان ممتلك لما أسماه الإغريق «*Logos*» (أي النطق). وقد أشار من أتى بعد أرسطوطاليس (وليس أرسطوطاليس بنفسه) إلى تعريف الإنسان على أنه كائن يحدّد بمصطلح «الحيوان الناطق *rational animal*».

ظهرت بعد ذلك تعريفات أخرى تخطّت المفهوم المراد من وراء اللفظ *Logos*، وشرعت بالتكلّم عن الذاتية *ego, ipse*، والشخصانية *persona, subjectum*، والجسمانية البدنية *le corps propre*. وفي مثل هذه المسارات تدليلات على تحديد رنيه ديكرات René Descartes للـ «أنا» المفكرة «*ego cogito ergo sum*»، أو في العصر الحديث التكلّم مع مارتن هايدغر حول الوجود *Sein* الحضورى الديوى في هذا العالم، تبعاً للفظ الألماني «*Da-Sein*» (كاحتراس من قبل هايدغر بتجنّب التكلّم عن الذات، أو النفس، أو الأنا: *psukhēs, ego, anima, ipse, subjectum*).

ما يبرز من خلال تأملنا بالطبيعة الإنسانية، على خلفية التاريخ المعرفى لتحديداتها الفلسفية، يدلّ إلى تعقيدات مدلولية تخطّى المعهود من التعريفات، والرسوم، والحدود. الظاهرة الأبرز هنا تكمن في مقدرة الذات على النظر إلى ذاتها انعكاسياً *reflectively* من خلال نظرتها إلى الإنسان عامةً، وذلك في شكل معقلن ومنطقيّ (كلاميّ/لغويّ)، وعبر تواصل موزون ومعرفى مع الآخرين من البشر، في السعي لسبر أغوار الطبع البشرى. ثمّ ممكنت الإنسان بمجملها في الربط، والعقل، والنطق، والدلالة، والأداء الفاعل، عبر مقدرة الذات على التأمل بذاتها في شكل تجاوزيّ (ترنسدنتاليّ، *transcendental*) يُحوّل الذات إلى الناظر والمنظور إليه بأن معاً. الذات متعالية عن ذاتها، ولو افتراضياً، من خلال انعطافات ذهنية حميمية، داخلية، ومبطّنة، تخطّى ذاتها، بحيث تكون هي المتأمل والمتأمل به. وتضع

مثل هذه النزعة الأسس لتمكين الذات من تفعيل نظرتها إلى ما هو خارج عنها، وفي تجذير فهمها لهويتها من خلال تفاعلها مع ما هو آخر ومغاير لها. وفي مثل هذا الحراك الذهني، وعبر تشنجاته الباطنة، والمستندة إلى تشظيات المنتخبات من مخزونات الذاكرة ومراكزها المتحركة، يظهر الآخر الفاعل في صميم ذاتية الذات وماهيتها.

الجسد

الذات الناضرة إلى ذاتها تُظهر بدنيتها جسدها، كعنصر طبيعي وحيوي، على أنه ذاتي وخارجي/عيني في آن. فهو الحاسّ والمحسوس، والناظر والمنظور إليه. تكون الذات هنا متطابقة مع جسمها، ولا قبل لها بالانسحاب الفعلي من تداخلها فيه. فالذات موجودة عبر موضوعها الجسماني في المحيط المكاني المتغير عبر مرور الزمن السيال. ولنظرة الذات إلى ذاتها أبعاد خارجية عينية مغايرة لها. ولهذا دلالات متافيزيقية تُبرز عبر تخطي الذات لذاتها من خلال تبخرها بما هو مغاير لها ولكن فاعل فيها.

ما هو مكوّن لذاتي ليس بمجمله منّي! الـ«أنا» تكون هنا متداخلة في تحديد هويتها مع ما هو آخر عبر حاضرة تفاعلية، وتبادلية، وجدلية مع ما هو مغاير لها. تتخطى هنا الذات غرائزة نزوعها الفردي والأناني من خلال تحديدها لمعالم الآخر المكوّنة لذاتيتها. والذات تكون هنا متجسّمة كبـدن *le corps propre*، كما قال بذلك موريس ميرلو-بونتي: ذاتي في هويتها العامة تظهر في الخارج العيني ليس لنظر الآخر إلى بدنيتها فقط، بل أيضاً وبشكل جذري من خلال تجسدها كمنظور إليه في نظرتها الذاتية لذاتها (وهذا ما أراد أن يدلّل عليه جون بول سارتر بظاهرة *le regard*).

إنّ نظرة الذات إلى ذاتها كناظر ومنظور، كحاسّ ومحسوس، تحمل أيضاً معها نظرة الآخر الافتراضية، والتبادلية، والتفاعلية إليها. إذاً، الذات تجاوزية ومتعالية في نظرتها إلى ذاتها؛ وهي كذلك تبادلية وتفاعلية في حضورها الوجودي على الدوام مع الآخر الفاعل فيها ذهنياً ووجودياً، والمحيط بها خارجياً وعينياً. يُمكن تداخل الآخر في صميم الذات الذات هذه عينها من التأمل بذاتها؛ أي من إمكانية تحسّسها بهويتها، أو بما تراه على أنه هويتها المتحركة.

والإنسان ككائن زماني مكاني حيوي هو على الدوام في العالم، أي «في الدنيا» (كما أشار إلى ذلك هايدغر بعبارة *"In-der-Welt-sein"*). والإنسان دنيوي من خلال حياه

كذات متجسمة ومتجسدة بدنياً وذهنياً؛ وهي متهافة ومقبلة على الفناء. والذات لها في ذلك تعينات عديدة ومتداخلة هي تحليلات لوحدة غير متجزئة، يحصل اكتمال لتفاعلات ممكنات محياها عند مماتها.

الجماعة، البيئة المعمارية والطبيعية، اللغة والثقافة، المأكل والمشرب، المأوى والكساء، كلها تحمل العناصر الناموسية لتكوين الذات الإنسانية في سنن محياها الديني، والزمني، والمكاني، والحيوي. ولهذه دلالات تتخطى فردية الفرد وأناية الـ«أنا» في تأكيد تداخل الآخر في الذات، وتكوينه لمكانتها الوجودية. وتنزع الذات هنا نحو القصدية intentionality في طلبها لما هو مغاير لها، حتى في الأطر الأضيق والأكثر انغلاقاً في تحديدها لذاتها عبر الفردية والأناية.

عندما نتطرق لموضوع الطبيعة الإنسانية يكون الجسم، أو الجسد، أو البدن، ماثلاً أيضاً في تأملنا بالطبع والتطبع البشري في مجالاته الحيوية، والبيولوجية، والفيزيولوجية، وحسب كل ما يُكتسب ويُطوّع عبر الثقافة من خلال النشوء والتفاعل ضمن أطر الاجتماع البشري، والعلاقات الدفينة والدقيقة، التي تتواصل بها حياة الجماعة عبر الزمن من حيثيات التفاعل مع البيئة الطبيعية. الجسم الإنساني، وكيفية تأطيره الثقافي، يصبح موضعاً للصراع الفكري حول ممكنات العقل في تأطير الجسد، والاستحواذ على مقدّرات محياه ضمن سياق الاجتماع البشري وآفاقه التاريخية، والحضارية، والثقافية. قديم التفكير بعلاقة العقل بالجسد من خلال الفصل الثنائي بينهما، أو بالتضادّ مع ذلك عبر تأكيد العلاقة التفاعلية بينهما، أو حتى القول باتحادهما كوحدة غير منقسمة ذات تعينات متعددة. كيفية تمظهر الجسد في إطار الاجتماع البشري يتداخل مع تهذيب المناقب، وترويض الأخلاق، وتحديد ممكنات تحليلاتها وأحكامها ضمن أطر الثقافة، والاقتصاد، والاشتغال بالطب، وبالمباحث العلمية، والدينية. التعاطي مع الجسد يصبح حقلاً ثقافياً، ومعرفياً، وسياسياً، واجتماعياً، وفنياً، وعلمياً، ودينياً، يخوض في رسم وتحديد معالم المحرّمات حول تأطير السيطرة على الجسد، وترويض طبيعته الحيوية البيولوجية. وكلّ هذا يحصل على خلفية رهافة للجسم البشري وسهولة تعرّضه للأذى، وللمرض، وللضرر، وتسلّط الذات والآخرين عليه، ولكونه متهافتاً في سياق الكبر، والتكهّل، والعجز، والفناء.

الحدّ الفاصل بين الذات والآخر في المعاينة الجسمانية الخارجية يُبرز الفضاء الفاصل بين جسدية الذات وجسدية الآخر المقابل لها. البعد الفضائي هذا يظهر على حدود

جسمانية الذات وانفصالها الجسماني عن جسم الآخر. حدود الجسم هي بدايات تظهره للعيان كوجود خارجي عيني، وهو بذلك الحد الذي يشكل النهايات الجسمانية. وهو يتمظهر كذلك، وفي آن واحد، كبدايات التجلي والظهور العلني في الخارج العيني. الذات تخترق دومًا الفضاء الفاصل بينها وبين الآخر؛ تُقصره وتُمرّ فيه وعبره، وتستبطنه في تأملها به وبممكّنات الحراك فيه ومن خلاله. تتعاطى معه من باب محاولة اختزاله أو إزالته عبر الفعل الهادف أو الوعي المتوجّه نحو ما هو خارج عن الذات بقصدية. تتسلط الذات عبر هذا الفضاء على ممكّنات الاستحواذ والسيطرة على ما هو خارجي بالنسبة إليها. كما أنها تتعامل مع هذا الفضاء على أنّه ما يفصل الذات عن موضوعات تعاطفها مع الآخرين، أو انجذابها إلى ما هو آخر ومغاير لها من الكائنات، والأمكنة، والأزمنة، والأفكار؛ ومن خلال خروجها الافتراضي عن حميمية ذاتها، تجدد الذات تكوين ذاتها يمرّ عبر استيطان ما هو مغاير لها فيها كعامل فاعل في تكوينها كذات منفصلة افتراضيًا عن ما هو مغاير لها.

المبدأ في تكوين الذات ليس منها، والفاعل في تفتح محياها ليس صادرًا عنها فحسب، ومآلها في مماتها ليس بملكها. هي مقدوفة منذ مولدها، وفي سياق محياها، نحو مماتها (أي ما وصفه هايدغر بالقول *Sein-zum-Tode*). الذات مندفة بما هو مغاير لها عبر فضاء وزمان ليس بملكها، وإلى أفق لا قبل لها بتجربته أو بتصور مآله، كونه خارجًا عنها بالمطلق من حيث يكون فيه مصير فائها. الحاضر هنا سيال بين الاستدكار للماضي القريب *retention*، وانتظار الاستحصال لمستقبل قادم *protention*، وهذا هو الحال مع الفهم الفنونولوجي الكلاسيكي (الهوسرلي) للزمن، ولو أنّه في حيثياته لا يتمظهر منه إلّا ما يُستشفّ في الترقّب عبر المعيش أو انتظار المتوقع من الأحداث ولو عبر التخمين المستند إلى استقرار حصول المعلولات عن علاقتها، أو المسببات عن أسبابها، ولكن من دون التيقن بوقوعها الحتمي.

الآخر

العلاقة الحاضرة دومًا مع الآخر تلازم اللغة، والنطق، ومستلزمات الحياة للنفس المتجسّدة في بدنيتها وجودها الحيوي في هذه الدنيا، والمُطّيع لكينونتها ما بين المولد والممات. الفردية والأنانية تشكّل هنا حالات طارئة عرضية من التفخيم الذاتي لـ «أنا» المنعزلة والمنغلقة، والتي تنصارع في ذاتها مع الآخر الفاعل فيها، ولو عبر استسلامها إلى الغفلة والنسيان الآني والسهو العارض. وفي هذا تأكيدات لذاتية غير متجذّرة وتسطيحية لماهية ذاتها عبر إغفالها لفعل الآخر التكويني فيها من خلال الاستعلاء الطارئ، وتبصّع، على ما هو مغاير لها.

والآخر هو المغاير للذات ولجسمانيّتها في الوجود الخارجيّ العينيّ، أي الآخرين من البشر من كلّ جنس، وعرق، وقوميّة، وملة، أو دين، أو حتّى من الأشياء بتعدّد أشكالها في الثقافة، والبيئة العمرانيّة، أو الكائنات في البيئة الطبيعيّة وبريّتها. ولكنّ للآخر دلالات أوسع وأبعد ممّا هو عينيّ وهيوبيّ. الآخر في دلالاته العامّة والأكثّر تجريداً فيه إشارات نحو الغموض، والمحجوب من الأسرار ببعده المطلق. أي إنّ «الآخر» هو ذلك الذي لا قبل لنا بتحديدده، ورسمه، ووصفه، والذي هو مغاير لما يمكن أن تلامسه التجربة الوجوديّة، كونه ينسحب من الفكر، وبذلك يشدّ الفكر إليه دوماً ويجذبه إلى ذاته المنسحبة.

الموت هنا، ذلك الذي هو حقّ علينا، هو البتّار للمعشر وللوجود الدنيويّ، وهو مدلّل على بقيّة الزوال، والفساد، والفناء للذات المتجسّدة في الزمن السيّال، وفي صيرورة المكان عبر مرور الزمان. الموت هو الآخر الفاعل في الذات، منذ أن أُوجِدَتْ، وإليه المصير الدنيويّ كأجل مسمّى. وتهمّل الذات الغافلة عن يقظتها إلى الآخر الفاعل فيها الأمانة التي تُطَبّع وجودها بجملته، وعُهدت إليها، كون كينونتها وزوالها ليست منها، بل من ما هو مغاير لها. فهي موجودة وزائلة بغيرها لا بذاتها. والذات في غفلة عن كينونتها وفسادها في صراعها المطليبيّ اليوميّ مع الآخرين، وفي الاستحصال التبادليّ على الأشياء الزائلة والاستهلاكيّة التي لا غنى فيها نافع لمن له أجل في الممات إلّا عبر التوريث للقادم.

الآخر في الذات

ترابط وتداخل الذات مع الآخر له أبعاد أنطولوجيّة وجوديّة، وفيه أيضاً تحديدات لممكنات المعرفة، ولتأصيل المناقب، والثقاف مع الجماعة، والتفاعل مع البيئة. الغفلة والنسيان يحملان علامات الانزياحات القطعيّة والقسريّة مع الآخر عبر غيابيه المصطنع في باطنه الذات، وحميميّة ماهيّتها، عندما توكّد فرديّتها وأنايّتها. عندها، يصبح الآخر ما هو بارز للعيان وظاهر للحواسّ في أشكال شينيّة، تبدّي فقط للذات في المحيط الخارجيّ بدلاً من أصالة ظهور الآخر الفاعل في صميم تكوين الذات.

الذكر هو استجماع الذات لذاتها، أي تجلّي الآخر فيها عبر صونها لماهيّة ذاتها. ويحصل كلّ من الذكر والحفظ مع ارتداد الذات عن النسيان، من خلال حصول أسباب اليقظة، وتفتّح ما ينفض عن البصيرة الغفلة. الحضور عندها قدوم من ارتحال الغياب؛ العودة معاكسة للهجر؛ الكشف رفع للحجب؛ الاعتراف كسر للنكران.

الذات في تفتّحها على الآخر الفاعل في تكوين ماهيّتها تتموضع على العتبة بين الداخل والخارج، بين الذهني والعيني، الحاسّ والمحسوس؛ أي الموضع بين «هذا وذاك» *entre-in-between liminal*، لا في الداخل ولا في الخارج، ورّما في كليهما في آن واحد *entre-ouvert* (كما قال غاستون باشلار). فالـ«أنا» في نظرتها إلى الـ«أنا» تُبرزك أنت، أو أنت *(Ich und Du)*، كما قال مارتن بوبر (Martin Buber). أو تبرز الذات من خلال نظرتها لذاتها الأشياء، الكائنات أو الموجودات، أو الدنيا. الـ«أنا» قد تظهر لنفسها على أنها ممتلئة بالعالم، كما لو كأنها عالم صغير، والعالم عينه إنسان كبير *microcosm/macrocosm*. هي «أنا» من حيث امتلاؤها بالآخر، وهي فارغة من دون الآخر المألّي لها (هي شبيهة عندها بعالم مغلق يحوي كلّية العالم من دون أن يكون له نافذة على عوالم أخرى حاملة، كذلك، لكّية العالم؛ أو ما شابه ما قال به لايبنتز Leibniz من حيث كونه مونادا *monad*).

الذات الممتلئة بما هو آخر ومغاير لها في تحديد هويّتها تؤكد التفاضلية في كيفية تمظهر الآخر فيها. الذات تفاضل في ما بين تعيّنات الآخروية *otherness* الفاعلة فيها، وذلك عبر سعيها لصون ذاتها من خلال صون وحفظ ما هو مغاير لها ومبرز لتفاضله عندها. الذات تحدّد ما هو أفضل لها وفيها، الذي تكون له أفضلية على غيره في صونها له، وجعله أولى من سواه في حفاظها عليه ضمن ظروف معيّنة قد تتغيّر. وهذا يختلف عن نظرة إيمانويل ليفيناس Emmanuel Levinas للآخر *l'autre/autrui* ولعلاقة الوجه لوجه معه *face-à-face*. ليفيناس لا يرسم هنا معالم المعيش بحراكه، الذي يُبرز علاقات حميمية تفاضلية في تأكيد الذات على تراتبية في أولويّات حضنها للآخرين؛ أي كما هو الحال، على سبيل المثال، في طبائع التعامل مع صلة القربى، وكونها في كثير من الأحيان تعتبر أولى بالمعروف من سواها. هذا لا يتضارب مع التأكيد على أهميّة علاقات الوجه لوجه مع الآخر، ولكن من دون تفضيلها دوماً، وفي كلّ الظروف، على التموضع كذلك جنباً إلى جنب *côte-à-côte* مع الآخرين (كما لمّح إلى ذلك هايدغر). وهذا هو حال الأمر مع المعاملات الوظيفية والمشاريع المشتركة التي تتطلب أداء الأعمال على أكمل وجه، لما في ذلك من مصلحة للذات وللآخر ولعامّة الناس، ولما قد يترتب عن عدم الكفاءة في الأداء من ضرر على الآخرين.

الذات الواعية لما هو فاعل فيها ممّا هو مغاير لها تدرك كون نفسها غريبة عنها، أي إنّ الغموض ملازم لحاضرة تفاعلها مع الآخر، ومع ما يصدر عن ذاتها خارج إطار الوعي لها به. الذات منكشفة بالقوّة على إمكانيّة أن يعرض عليها السوء من صميمها، أو من فعل الآخرين الموجه إليها. التأكيد على الهوية الذاتية ليس بالضرورة فعل أنانيّة، أو تحذيراً

للفردية، بل سبيل لصون الذات عبر صونها أيضاً لما هو مغاير لها وفاعل فيها؛ وإن كانت تفعل ذلك عبر التمييز بين مراتب الأشياء التي تسعى لصونها.

الذات تتفوق وتتموضع دفاعياً تجاه إمكانية تطويعها، وربما سحقها من قبل الآخرين في نضالها المطبقي اليومي في خضم المعاش الجماعي، وفي المسار الحيوي للطبيعة والحياة. الذات تتقبل تطويع الآخرين لها عبر المحبة ولو مع القليل من التنافر والتذمر، والتشتت أحياناً. والعشق والحُب فيهما قهر لتوكيد الذات على هويتها المنفصلة. الوجد يكاد بأن يدفع الذات إلى طلب الانصهار في الآخر. «الوجد» هنا يقارب عبر الاشتقاق الوصل بين «الوجدان» و«الوجود»، عبر الوجدان الوجودي، والوجود الوجداني. والفصل بينهما كحالتين حقائقي وليس لفظيًّا. ولهما تشارك مع «الجد» في المصدر، أي الاجتهاد في العمل أيضاً.

المديونية للآخر

الكائن الموجود بغيره وهب كينونته مما هو آخر مغاير لذاته. ومماته خارج عن إطار تجربته، فهو أيضاً من مقام ما هو آخر مغاير له، وفاعل في تكوينه. والذات من حيث تجسدها هي في بديتها موجودة كعنصر حيوي طبيعي استمدت ممكناته الوجودية من خلال جينيات موروثه، وحمض نووي خاص، وتفاعلات كيميائية وذرية في عناصر حياته، ولكن من دون أن تكون راسمة للعالم الحتمية البيولوجية في التكوين، وتبقى منفتحة على ممكنات التأقلم والتغير عن طريق الثقافة والاكْتساب. وهذا الوجود الجسماني ملازم للمكان، والزمان، والمحيط الحيوي البيئي الواهب للحياة، ولممكناتها من الرزق، من النفس، والهواء، والمشارب، والمأكُل، والمأوى، والكساء، واللغة، والثقافة. وتدل هذه بجملتها على كل ما هو فاعل في الذات ومغاير لها. الذات في تبخرها بالطبيعة الإنسانية تُبرز مديونيتها لما هو آخر ومغاير لها. وهي في ذنبيها هذا مدانة لغفلتها عن تدبيرها. والدين هو ما له أجل مسمى كما هو حال الموت للكائن المائت.

من وراء منظوقي هذا لا يبرز وجهي، بل وجه الآخر. بينما تمر اللغة الناطقة فينا في المعيش اليومي السيال عبر الغفلة والنسيان. كما لو أننا نمتلك مجمل ممكنات نطقها. ولكنها أيضاً ناطقة من خلالنا. الغفلة والنسيان هنا خلاف الذكر والحفظ. والذات تصبح بعيدة عن أصالتها في غفلتها ونسيانها، من حيث إنها تتحول إلى تخاطب متواجه مع الآخر،

أو متمحور معه حول الأشياء المتداولة في العمل اليومي، وعلاقاته التبادلية، والأدواتية، والشيئية، والاستهلاكية. في الاجتماع البشري يظهر وجهي لنفسي على حساب وجه الآخر من خلال توكيدي لفردية هويتي في العمل الجماعي والاشتغال في قضايا الشأن العام ومشاريعه، أو في التعليق والتداول الأدائي حول الأشياء ومن خلالها، سواء أكانت لها أبعاد ثقافية، أو اجتماعية، أو اقتصادية، أو ترفيحية.

عندما تبرز المديونية للآخر، بتحديداته العينية، أو بغموض أسرارها من حيث هو أيضًا مطلق ومحجوب، وعلى الرغم من يقينته، تنزع الـ«أنا» نحو تجاوز ذاتها بشكل التعالي نحو الآخر فيها. ويصبح وجدانها وجدًا للوجود الفاعل فيها، والذي فيه شوق للذوبان في الآخر. تعاكس الذات دوافعها الأخرى للتمرد على ما هو آخر فيها، ولنكران مديونيتها له، على الرغم من وعيها في اللحظة من الغفلة عن دين تكوينها. فهي مُتَدَيِّنة في أصالة وجودها الآتي، وكيونتها الموهوبة، والتي هي حتمًا زائلة في دنيويتها. كما يتقارب الوجد بالوجدان والوجود، كذلك تتقارب الدنيا بالمديونية، وتأمل المتدين المندمسين بماهية الديان. الآخر ليس مجرد قرين أو قرينة للـ«أنا»، وليس هو فقط ما يبرز كعلاقة مع الـ«أنت» أو الـ«أنت»، أو مع هذا أو ذلك من الموجودات أو الأشياء. الآخر هو سر مديونية الذات في صميم تكوينها الوجودي لما هو مغاير لها، لكن فاعل فيها.

الرُّزْق

في الإنسان الذي يقابل الذات وجهًا لوجه ملامح غموض واحتجاب الآخر، وهو بذلك يتعدى تحديد الشخصية. الذات المديونة في وجودها لما هو مغاير لها إنما هي أيضًا مرزوقة في كينونتها الدنيوية، كذات متجسدة في بدنيتها من قبل ما هو آخر مغاير لها. والتَّعَمُّ والطَّيِّبات التي تُرْزَق بها في اجتهدنا في هذا العالم لها عند بعضنا فائض يتخطى ما نحتاج إليه في حيانا، وهو من حيث كونه فائضًا يظهر في ماهيته ما لا يملكه آخرون؛ وهو بمثابة الفارق بين الحياة والموت بالنسبة إليهم كمحرومين. الذات المرزوقة مديونة لما (لن) رَزَقَهَا، وهي مُدانة لانعدام الرزق لمن لم يُرْزَق. المأوى، والمشرب، والغذاء، والكساء، لها وجه آخر عند المحروم الذي يصارع الخلاء، والعطش، والجوع، والعراء. التَّعَمُّ والرزق من الأشياء، لا يمكن في هذا المنظار، أن تكون مُنزَلَقَةً في قيمتها الوجودية عندما تتشارك الذات مع الضجر والغثيان (أي ما وصفه سارتر متافيزيقيًا بالعبارة: "nausée ontologique")، أو مع الضيق، أو ما يشابهها من الحالات النفسية، وربما ما يطاول منها مراحل الإصابة المرضية

بالعُصاب *neurosis*. كيف أسمع لتسلط الضجر والغثيان وما شابه عليّ وأنا مرزوق بالنعم، وبالأخص عندما أكون في ذلك، ومنذ البداية، في حالة مديونية لمن (لما) رزقني بما هو فائض عن عَوَزي؟ قد يتسلط عليّ ما يشبه الضجر والغثيان في صميم اوتعائي بمديونيتي في بعض الظروف الصعبة، وفي حالات اشتداد الهموم، أو حصول أوضاع تتسم بالرتابة الحادة، ولكنني أعود استجماع نفسي وذاتي، وأعود إلى الاهتمام بما هو خارج عن أطر مسببات الضيق، أو الضجر، أو الغثيان، وما شابه من المشاعر. وقد لا يوفقني لي معاكسة مثل هذا الكسوف في نفسي عندما أواجه حالات وجدانية قاهرة تقارب ما يترتب على الأمراض النفسية. أحتاج عندها إلى العلاج من تحكّم اليأس، والكآبة، والإحباط، أو ما شاكلها في التأثير. عَمَزاجي ونفسيّتي. ولكن، كما أشرنا في بداية هذا البحث، فإننا نتناول موضوعنا هنا من منطلق الحالات النفسية التي لا يطلها عُصاب أو مرض نفسيّ *psychosis*، والتي تستطيع، وإن طاولها الألم والضيق، أن ترتد عنه، وتعافى منه، أو تتجاوزه، ولو مرحلياً، وليس بالضرورة قطعياً. أي إنّ النظر إلى الذات يمرّ هنا عبر حالات من الصّحة النفسية، ومن ضمن مسلماتها.

الأشياء التي نمتلك تُظهر، وبشكل عينيّ، مديونيتنا، وهي الدافع نحو الجِدّ في العمل الخيريّ استجابة لتفعيل الضمير (*the call of conscience?*)، أو ما يقارب «الضيافة غير المشروطة» للآخر (كما دُلّل على ذلك جاك دريدا بالقول: *hospitalité inconditionnelle*)، كشكل من أشكال تفتح الذات لممكنات الاعتراف بمديونيتها، وبما هي فيه مدانة. وهنا لا يعرض الكسوف على تبحر الذات. بمعنى وجودها، وإرسالها إلى كينونتها في هذه الدنيا. النعم تحمل معها الشعور بالقلق *Angst* الذي يلزم عدم ديمومتها والخافة من فقدانها. فهي وهبت وسوف تنهات وتُعدم. وما فاض منها هو سبيل المحيا لمن هو محتاج لها وقد حُرم منها، بينما هي رُزِقَت لغيره وإن عبر الجِدّ والعمل.

النفس فقيرة في ماهيتها الوجودية وفي كينونتها. وهي كذلك في سعيها المتجدّد للتمكّن والاستقراض بغير كفاية للأشياء الزائلة ومن دون عَوَز فعليّ عينيّ. في المنطلق الوجوديّ تبرز هنا معالم التواصل النفسيّ الدفين مع وجدانيّات الذنب، والخطيئة، والخافة، وما يشاكلها من كَبَد وثِقَل في حمل أمانة الكون/الوجود التي عُهدت إلينا؛ أي «أن أكون بدلاً من أن لا أكون». تتجلّى فتوحات المطلب الكادح وراء اليقظة والذكر في رفع حُجُب الغفلة والنسيان من خلال الاجتهاد في تحصيل السعادة وطلب الغفران.

ويغدو التأمل والفكر هنا كتجليات للحمد، والشكر، وطلب الرحمة، واستحصال السكينة في خضم الكبد ومهابة عدمية الموت والمآل في إغفال أمانة الوعي بدين الكون الذي ليس بمقدورنا أدائه. ولكن في الذكر والحفظ لا ينسى الإنسان ما عهد إليه، حتى لا يبقى في الأصل «إنسيان»، على وزن «إعلان» من «النسيان». والمنسي هنا هو الغائب عن الوجد.

مبحثنا هنا في النظر إلى الطبيعة الإنسانية ارتكز في منهجيته على مقارنة منطوقات الفنونولوجيا، وعلى ملامسة استلهاصات تأملية مستمدة من عناصر فاعلة في الموروث الفكري التابع من الحكمة المكتوبة، عند الأقدمين، باللغة العربية. وهنا يبرز اللسان الذي تستمد منه الألفاظ على أن له تفعيلات معرفية لا تقل أهمية عن المفاهيم الفلسفية التي تحملها معاني اللغة والمناهج الفلسفية المتبعة في البحث. وعندما نركز هنا على محورية اللغة واستخدام الألفاظ وما لها من محاولات دلالية في المعاني التي تفتح بها، فإننا في المقام الأول نشير إلى كون اللغة، أولاً، مكتسبة في بيئة المنشأ والوراثة التي تفتح معها أسباب وممكنات الاكتساب المعرفي للمعاني العابرة للغات، والتي يستحصل عليها بالعقل، والفحص، والتدبر، والفكر، والعلم. المعاني والدلالات تخضع لأحكام اللغة. ولا نقبل هنا ادعاء أصحاب صناعة المنطق على أهل النحو من أنهم مع اللفظ فقط لا المعنى، وأن المناطقة تدقق في الألفاظ وتوضعها في الأقوال، وما لهذه من ممكنات لحمل الفكر، واستخراج أسباب وأحكام حقائقته. وهنا يبرز وجه من أوجه اضطراع الحكماء في ما بينهم حول ما يجتهدون فيه على سبيل تحصيل المعارف الفلسفية والحكمية من جهة، والاشتغال على حيثيات اللغة من جهة أخرى.

لا بد لنا، قبل الختام، من توضيح بعض المسائل اللغوية التي وردت في مبحثنا، حتى لا يكون لنا من حولها التباس في المقاصد، أو لغط ما في تأويل المدلولات المرادة من خلالها. عندما نتداول هنا بالألفاظ، وبما يمكن إسقاطه عليها، أو توليده عبرها وفيها من الدلالات، ومن ثم الشروع في تأويلها وتفسيرها وإبانة معانيها وما لها من محاولات، فإننا اقتربنا أحياناً، ومن خلال استخدام اللغة العربية عينها في الاشتغال بقضايا الفكر، من ألفاظ تحاكي ما ورد في النص القرآني الكريم. المصطلحات من الألفاظ تحمل تعددية في المعاني، ولعظم هذه اشتقاقات من لسان العرب، وإن كان لها كذلك اقتراب من بعض كلمات الذكر الحكيم. نستحصل أحياناً على بعض الألفاظ، في مسارات التفكير والتأمل، يكون لها تقارب لفظي مع ما ورد في القرآن الكريم، وإن دلت أيضاً، وفي بعض أوجهها على معانٍ

قد تكون متقاربة في مغزاها. ومثل هذه الحالات فيها تحفيز على التفكير بدلالات الألفاظ، والتأمل بكيفية إسهامها في تفتيح آفاق جديدة للفكر تدفع إلى النظر والتدقيق. بمكنات تجديدية في تفسير وتأويل معاني الألفاظ الواردة في النص القرآني الكريم. وهذا ينتج عن استخدام اللغة العربية على خلفية تأثر أعماق جذورها الفكرية بما ورد من تدبر وتأمل وتفكير في وضع التأويلات والتفسيرات حول دلالات النص القرآني الكريم وما تجلّى فيه من الألفاظ. ما ورد عندنا من كلمات لا تعارض فيها، أو تضارب، مع الموروث والمعارف عليه عند أهل العلم مما ورد من التفسير والتأويل حولها. وفي كل ذلك إثراء لتنشيط الفكر عينه وما يفتح به من آفاق لتفعيل مدلولات الألفاظ. ويكون هنا للحكمة والفلسفة أدوار في التفاعل مع التفاسير والتأويلات وما تحمله اللغة من مكنات لتفعيل الفكر. وهذا هو الإطار الذي وفق لنا في مبحثنا حول الطبيعة الإنسانية من التدليل عليه عبر مظهر مديونية الذات في تكوينها ووجودها عبر ما هو مغاير لها ولكن فاعل فيها.

الطبيعة البشرية: ما- فوق- المفهوم قراءة في فكر هانس أرس فون بلتزار

فادي عبد النور^(١)

لقد اعتاد أغلب المفكرين مقارنة مفهوم الطبيعة البشرية بمصطلحات عمومية وجامدة، من دون الأخذ بالاعتبار تأصل الإنسان في التاريخ والجسد. فكيف السبيل إلى محاولة بحث تمسك الصيرورة والكيونة معًا بحيث تبقى الإنسان مفتوحًا على عالم الأرض وعالم الروح على أساس الحب، ومن خلال الغشلت التي تكشف عن ذاتها كسر يتخطى المفهوم فراغ مضمونه بدنيامية ما-فوق-المفهوم؟

المفردات المفتاحية: هانس أرس فون بلتزار؛ الطبيعة البشرية؛ الغشلت؛ السر؛ الكلّ والجزء؛ المفهوم والمافوق-المفهوم؛ الحب؛ الحشمة.

هل يمكننا أن نتكلم عن طبيعة بشرية في عصر العلوم الاجتماعية التي تشكلت كردة فعل على تصوّر محدّد لهذه الطبيعة؟ ألا يقودنا مثل هذا التصوّر إلى نوع من قدر بيولوجي، حين نجس الإنسان في زنزانة جينات وهورمونات ترسم له مسبقًا مساره على الأرض؟ ألا تدفعنا هذه العلوم التي نحاول أن تبين وقع الثقافات، ونحكم العادات، ونقل الضوابط خلف مظاهر الطبيعة، إلى أن نعيد التفكير ببعض مقوماتها، لا سيّما وأنّ مفهوم الطبيعة البشرية كان يُستخدم في السابق للدفاع عن الحرية والتطور؟ ففي عصر الأنوار تكلم روسو Rousseau، وديدرو Diderot، وفولتير Voltaire، وكثير غيرهم، عن «الحقوق الطبيعية» لكلّ إنسان ضدّ امتيازات كانت قلة قليلة تتمتع بها، نظرًا إلى مقام نالته، أو رتبة توارثها عند الولادة. فشاروا ضدّ قوانين وتقاليدهم سواد المواطنين من فئات ما تعطيه لبعض منهم، مطالبين بحق المساواة للجميع؛ فباسم الطبيعة البشرية يولد الناس جميعًا، متساوين رغمًا عن تنوع

(١) أستاذ محاضر في جامعة مونتريال، كندا.

الحالات، والألقاب، والمراتب، لذا لهم الحقوق نفسها، وعليهم الواجبات نفسها. إنما في قرنين من الزمن أصبح مفهوم الطبيعة البشرية مرادفًا للقدرية والصلابة، بعد أن كان عنوانًا ثوريًا، وغدا المجتمع مكبلاً للحرّيات، ومولّدًا للطبقية، ومبرّرًا لعدم المساواة.

في المقابل، هل من الجائز اعتبار الإنسان نتاجًا لبيئته وشخصيته المرتبطتين بتربيته فحسب؟ وكأنّ الطبيعة مائة لزجة، يمكن سكبها في قالب معدّ سلفًا لنحصل على الإنسان الذي نريد؟ في هذه الحال، كيف نبرّر وجود أشخاص في التاريخ ثاروا على الظلم، وغيروا وجه العالم، على الرغم من تلقّيهم تربية أقرانهم نفسها؟ أليس في الطبيعة البشرية من إمكانيات أكبر من القوالب التربوية حاولوا استثمارها لخدمة قيم تسمو بالإنسان نحو مراتب أرفع؟ فبدل تصوّر الطبيعة والثقافة ككيانين يتصارعان على مسرح التاريخ، أليس من الأفضل مقاربتهما كبعدين يتشاركان في صناعة تاريخ يليق بالإنسان؟

لا يكفي التقدّم العلمي وحده لبلوغ هذه الغاية. إذ نستطيع أن ننحر الإنسان باستعمالنا أدوات القتل المتطورة علميًا وباستعمال التقنية المعقّدة. في هذا الإطار، يكفي أن نتصفّح ما كتبه أعلام مدرسة فرانكفورت من قبيل هابرماس Habermas، وماكس هوركهايمر Horkheimer، وأدورنو Adorno، في النظرية النقدية^(١)، أو أن نقرأ نصوص المفكر الفرنسي جاك إيلول Jacques Ellul^(٢)، لنذكر الأثر السلبي لهذه الوسائل، وإن دلّت على إبداع عقل الإنسان في اختراعاته. فالإنسان هو أيضًا قلب وروح، يجب أن يترقى في كلّ أبعاده، وإلاّ شابّه المسخ.

يمكننا أن نوّسّ لبُحث حول جوانب الإنسان، وهو موضوع اهتمام العلوم الخاصّة، إنّما لا يُكتب لهذه المحاولة أيّ أمل بالنجاح إلّا إذا تخلّينا مسبقًا عن تأويل الإنسان انطلاقًا من فكرة مغلقة، مهما سمّت، عن طبيعته. ففي هذه الاستحالة يظهر الإنسان على صورة الله. لأنّه من الله نتأكّد أنّ الإنسان لا يُختصر في صيغة محدودة. فكلّ ميّزات الإنسان وخاصيّاته تتفتّح، وتتوضّع، وتعمّق، حين يلتقي لا بمرآة تعكس له صورته، وإنّما بأصله الأرفع^(٣).

M. Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–1950* (London: Heinemann, 1973); N. Kompridis, *Critique and Disclosure: Critical Theory between Past and Future* (Massachusetts: MIT Press, 2006). (١)

J. Ellul, *Le bluff technologique* (Paris: Hachette, 1988). (٢)

H. U. von Balthasar, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui* (Paris: DDB, 1958), pp. 180-1. (٣)

لذا، وقبل الشروع في قراءتنا لمفهوم الطبيعة البشرية عند بلتزار، لا بدّ من طرح السؤال حول الأساس الذي يمكن البناء عليه لتحديد خصائص هذه الطبيعة، وحول إمكانية إسقاط هذه الخصائص، بعد ذلك، على كلّ من يشترك فيها، من دون الأخذ بالاعتبار فردية كلّ مشترك ومميزاته، من تاريخ، وثقافة، وجسد. فإذا كان الأساس المصلحة العامة، تتلّون الطبيعة بأهداف معيّنة، ويصبح المشترك أداة ذات وظيفة محدّدة مسبقاً، لا حرّية له في اختيار طريقه. أمّا إذا تبيننا التاريخ كأساس، تغدو الطبيعة في صيرورة دائمة، والمشارك وقوداً في مدفأة الأحداث، ويضخّي به على مذابح الإيديولوجيات، سياسيّة كانت أم دينيّة. حتّى لو اعتمدنا الله، يبقى علينا تحديد مفهومنا لهذا الإله. فلا يكفي قبوله لفظيّاً، أو إدراجه في سياق الخطاب، لننقّر على البشرية حروباً وقتلاً، ارتكبت وترتكب، باسمه، أو باسم صورة معيّنة عنه.

بالنسبة إلى بلتزار^(٥) يكمن الأساس في الحبّ المطلق المعتلن في جمال، بحيث إنّ الحبّ هو المكان المفضّل للجمال. إذ يظهر المحبوب دائماً في روعة لا يضاهيها شيء. انطلاقاً من هنا، نجد أنّ مفهوم الطبيعة البشرية هو دائماً في تخطّ لذاته، وأنّ اللغة قاصرة عن رسم حدوده. فلماذا؟

حين أعطي الحبّ، لا أستطيع فهمه إلّا إذا رأيت فيه أعجوبة، لا أستطيع إدراكه، لا في حركة الواقع ولا في حركة التسامي، ولا حتّى من خلال معرفة الطبيعة البشرية التي تجمع البشر كلّهم. فد «الأنث» هو دائماً آخر^(٦).

أمّا الجمال فهو ظاهرة لا تقاوم، تأتي إلينا كأعجوبة، يستحيل تفسيرها عقلياً، ونحوي

(٥) ولد بلتزار في مدينة لوسرن السويسريّة عام ١٩٠٥. درس الأدب الألمانيّ والفلسفة. نال شهادة الدكتوراه عام ١٩٢٩ في مدينة زوريخ، وقرّر الدخول إلى الرهبنة اليسوعيّة. في ابتدائيّة بولاخ، تعرّف إلى إيريك برزوارا Eric Przywara. وما بين عامي ١٩٣٣ و ١٩٣٧، أرسل إلى مدينة ليون الفرنسيّة ليدرس اللاهوت. وبطلب من هنري دوبواك Henri de Lubac، بدأ هناك بالعمق في فكر الآباء اليونانيّين. كتب في هذه المرحلة ثلاثة كتب عن أوريجانوس، مكسيموس القسّيس، وغريغوريوس النيصيّ، وتألّف مع بول كلوديل Claudel، وشارل بيغي Péguy، وجورج برنانوس Bernanos. أسس عام ١٩٥٤ مع آخرين فرن شبير Adrienne von Speyr مؤسّسة للعلمانيّين، «جمعيّة يوحنا (Johannes Gemeinschaft)»، وترك الرهبنة عام ١٩٥٠. نال جائزة بولس السادس Paul VI العالميّة على كتاب له بعنوان الحقيقة سيمفونيّة [متناغمة] Die Wahrheit ist symphonisch سنة ١٩٨٤. وعيّنه البابا يوحنا بولس الثاني كاردينالاً عام ١٩٨٨، لكنّه توفيّ قبل يومين من قبوله هذه الدرجة، في السادس والعشرين من شهر حزيران، في مدينة بال Bâle السويسريّة. ترك بلتزار إرثاً كبيراً، حوالي ١١٢٠ عنواناً في مختلف الموضوعات الفكرية، من فلسفة، ولاهوت، وأدب، وموسيقى، وهو الذي كان يعزف موسيقى موزار كلّها من دون نوتات. في عام ٢٠٠٧، تمّ إحصاء ما نشر عن فكره الذي بلغ ٣٢٨ كتاباً، وأطروحاته للدكتوراه، و ٦٩٧ مقالاً، ما يدلّ على غنى كتاباته وعمقها.

H. U. von Balthasar, *L'amour seul est digne de foi* (Paris: Aubier, 1966), pp. 58-59.

(٦)

بذاتها معقوليتها الخاصة. هي آسرة ومحيرة في آن معاً، لا بل هي الحرّية التي تظهر بضرورة داخلية لا تُبرهن. فكما لا تُستبعد حرّية «الأنث» منّي في لقائه كآخر، كذلك، في الإدراك الجمالي، لا يُعتبر الشكل وكأنّه نتاج الخيلة. لذا تتمرّد الطبيعة البشرية على إدخالها في المقولات الذهنية المقولية، لتفتح، بالتالي، على آفاق الحبّ الإلهي المطلق الذي لا يُختصر بما عرفه الإنسان واختبره من حبّ، إنّما يسكن في صورة الوحي للحبّ المعبر عن ذاته بذاته، والمولّد مسافةً تناسب العبادة. من هنا، فإنّ استخلاص الصفات، المشتركة بين البشر، التي تميّزهم عن غيرهم من سائر الكائنات، بغية تحديد مفهوم الطبيعة البشرية، يوصلنا إلى الحدّ الأدنى من إمكانيات الإنسان المخلوقة فيه. وفي أغلب الأحيان، يقودنا التكلّم عن طبيعة بشرية موجودة في الكون، وسامية على طبائع أخرى، إلى سوء تقدير دور هذه الطبائع، أو ازدرائه في نسيج الطبيعة البشرية. فمن هو الإنسان من دون ما يراه في الطبيعة، أو يختبره في جسده مع كل الكائنات، تاريخاً وثقافة ومشاعر، سوى طبيعة مجردة لا تمتّ إلى واقعه بصلّة؟ إنّنا بقولنا هذا لسنا بوارد نفي وجود هذه الطبيعة، إنّما نحاول مقاربتها انطلاقاً من كون كلّ ما يظهر، تبعاً لبلتزار، هو غشتلت^(٧)، خلق في الحبّ، وينكشف في الحبّ، وذلك لتفادي تعميم المفهوم.

غشتلت

أمّا أنا، كمختصّ في اللغة والثقافة الألمانيّين، فقد اخترت غوته Goethe: الغشتلت الفريدة، العضوية، والمتطوّرة. بالطبع أفكر بكساب غوته، تحوّل النباتات Die Metamorphose der Pflanzen. يمكننا أن ندور حول الغشتلت، وأن ننظر إليها من الجوانب كلّها. إنّنا نرى دائماً شيئاً جديداً، مع العلم أنّنا لا نزال ننظر إلى الشيء نفسه^(٨).

بالنسبة إلى بلتزار، فريدة هي الغشتلت، لأنّها تعبّر عن ذاتها في لغة ظهور خاصّ بها: (١) هي عضوية، لأنّها تقدّم ذاتها في أجزائها بشكل محسوس للنظر؛ و(٢) هي متطوّرة، لكونها تكبر بذاتها؛ و(٣) متجدّدة دوماً. تشكّل هذه الصفات الثلاث مبدأ كلّية الغشتلت في وحدتها، وتسمح للناظر إليها بأن يتلقّاها في العلاقة الحميمة والضرورية بين قوتها التعبيرية، التي تظهر في الشكل، وبين المبدأ الحيوي Principe Vital مصدر الحركة في تجدّدها. وهذا

(٧) لقد آثرنا عدم ترجمة هذا المصطلح إلى اللغة العربية، نظراً لما له من إرث خاصّ في تاريخ الفكر الألمانيّ عموماً، ومن محورية في فكر بلتزار خصوصاً. وسيُضحّ معناه في النصّ كما ستري، ناهيك بكونه كثير التداول في العربية أصلاً.

(٨) H. U. von Balthasar, A propos de mon œuvre Traversée (Bruxelles: Lessius, 2002), p. 98

(٨)

ما يجعلنا نتفادى الوقوع في خطرين: (١) التعلّق بشكل الغشتلت الخارجي، والسكن في عالم من الصور متذرّعين بقصور الوصول إلى ذاتيتها. فنعمد، بالتالي، وانطلاقاً من تصوّر للغشتلت مبنيّ على طرق معرفيّة، إلى تفرّيقها من حقيقتها العميقة. حينئذٍ، نمنعها من أن تظهر كما هي، ومن أن تكشف عن ذاتها؛ و(٢) التخلّي عن شكل الغشتلت المحسوس، أي عن مادّيتها، والتفتيش عن حقيقتها خلف حدث الظهور. أليس كذلك يتصرّف «القرّد، في المثل، حين يفتش خلف المرأة عمّا هو موجود فيها تحديداً»^(٩)؟

ما من تضادّ بين الشكل والمادّة في الغشتلت. ففي كلّ ظهور حسّي لها، لا تفتش مادّة مجرّدة وعارية عن شكل لتصل به، وحين تجده تلبسه، إنّما هي مادّة بنور الشكل. أمّا هذا الأخير، فهو ليس بتجمّع جزئيات متفرّقة من العالم، وصار ممكناً بفضل قوَى مادّيّة لا توصف، إنّما هو شكّل بالمادّة المجموعة، ليكشف عن وحدة تظهر وتعبّر عن ذاتها.

وفي هذا الإطار، يتكلّم بلتزار، بالاستناد إلى أبحاث كرستيان فون إيرينفيلز Christian von Ehrenfels حول الغشتلت-النوعيّة، عن، أولاً، علو الغشتلت كعلاقة بين الكلّ والجزء؛ «الكلّ في الجزء، فقط لأنّ الكلّ هو جزء»^(١٠). كتجميع للأجزاء، فإنّ علو الكليّة-الغشتلت لا يسكن خارج هذا التجميع. لذا نجد الكلّ في الجزء. ولأنّ التجميع يكشف كلّ الغشتلت في أجزائها، يغدو هذا الكلّ جزءاً.

ثمّ ثانياً، عمق الغشتلت كحركة بين الباطنة والسطح، وذلك انطلاقاً من المبدأ الحيويّ. فمن دون الباطنة، يتأرجح السطح، وهو انسياب الخطوط والألوان، ما بين الكينونة والعدم. لكنّه يصبح مع الباطنة انكشافاً لحميميّة، لا بل باطنة متجسّدة تتجدّد مع كلّ ظهور، ليقبى عنصر المفاجأة مولّداً للدهشة مستمرّة عند كلّ لقاء.

وثالثاً، نور الغشتالت. بما هو ظهور الذي لا يُرى في ما يُرى. ذلك أنّ غياب النور يجعل كلّ غشتلت مشابهة لغيرها. بالإضافة إلى ذلك، من لا يُرى، لا يُمارس لعبة الغميضة، بحيث يعرض قسماً للنور لكي يُرى، بينما يخبئ الباقي لمرة لاحقة، إذ إنّ لكلّ قسم دوره. ففي هذه الحالة، لا تظهر كليّة الغشتلت، ويتعذّر فهمها، إلّا إذا جمعنا، كمّيّاً، الظهورات كلّها، وحاولنا تشريح الكلّ إلى أجزاء، بهدف دراسة كلّ جزء خارجاً عن الكليّة، من أجل الوصول إلى حقيقتها، كمجموع حقيقة كلّ جزء. وهذا ما يقضي على المبدأ الحيويّ،

H. U. von Balthasar, *La Théologie*, vol.1: *Vérité du monde* (Namur: Culture et Vérité, 1994), pp. 147-8. (٩)

H. U. von Balthasar, *De l'intégration: Aspects d'une théologie de l'histoire* (Paris DDB, 1970), p. 244. (١٠)

حيث تنبع وحدة الغشتلت. فالذي يرى يظهر أمام الذي لا يرى، من خلال تناغم الأجزاء، وتناسب وجود كل جزء نسبة إلى الكلّية. من هنا، يستحيل معالجة الجزء بمعزل عن علاقته بباقي الأجزاء، ومشاركته في الكلّية، حسب تناسب معين خاص بكل غشتلت.

وللدخول في حركة الحياة، يجب أن تتوفر هذه الأبعاد الثلاثة في قراءة كل غشتلت. فغياب العلوّ يجعل منها كتلة مادية لا شكل لها، وبالتالي، يُضَيّع الجمال. وانتفاء العمق يحوّل الظهور إلى إعادة نفس الأمر، ما يخلق مللاً وقرفاً من التكرار. أما اختفاء النور فيُعِيد الغشتلت إلى العدم. من كل ما تقدّم، يمكننا القول، مع بلتزار، إنّ الغشتلت الثلاثية الأبعاد هي سرّ في مقاربتها.

سرّ Mystère

ليس السرّ بأحجية، أو بلغز يتحدّى العقل أن يفك رموزه، كما أنّه ليس بخافية نحتفظ بها لأنفسنا، ولا نبوح بها. يشكل السرّ دعوة متواصلة للفكر إلى تخطّي ذاته في كل اكتشاف، حتّى لا يتوقّف البحث. ليس على مثال الدمى الروسية طبعاً، حيث إنّنا مدعوّون، كلّما استخرجنا دمية، إلى فتحها مجدداً، لنجد واحدة أصغر منها. وذلك لأنّنا في هذه اللعبة نعرف مسبقاً أنّ ما هو مخبأ مطابق تماماً لما اكتشفناه. يتكرّر النموذج نفسه، من دون أيّ حدث جديد. فالبحث في إطار السرّ هو استقبال متجدّد دوماً. لذا، فإنّنا لا نحزر في مرّة واحدة ما يخبئه السرّ من معلومات، بل نكتشف ما يظهره في كلّ مرّة من جديد يدهشنا، فنكبر به. إنّنا لا نتجنّب لغموضه، بل نستغرق فيه لاستفاضة نوره. في هذا المعنى لا نستطيع أن ننهم السرّ بأنّه لاعقلائيّ، بل هو الذي يعطي الغشتلت في ظهورها حقّ الانحجاب، لأنّ ما في حميميّتها أكبر من أن يُكشف في مرّة واحدة، ضمن شكل، مهما علا شأنه، وخطوط، مهما قويّ تعبيرها. فحجاب الظهور، وإن بدا كباب مقفل لببت الغشتلت، إلّا أنّ الغشتلت تفتحه لكلّ قارع بحبّ واحترام يهدفان إلى حوار حميم بعيداً عن الحشيرة، وعن كلّ نظرة متطفلة.

بيد أنّ وجه النور، في السرّ، لا يخفي وجهها آخر له، ألا وهو وجه الليل. يتعايشان معاً، كقطبين، في توتر إيجابي، ما يسمح للمعرفة أن تهمع باستمرار جديد. ولفهم هذا الوجه، فلنبداً من تحديد بلتزار لمصطلح الحشمة في الحبّ، إذ يكتب: «الحشمة هي التفاوت

المدهش الذي يظهر بين الحبّ المقدّم وكيفية تقبّله»^(١١). فالتفاوت، هذا، لا يعني تمايزاً في الكميّة أو النوعيّة بين الحبّ وتقبّله، لا سيّما وأنّ الحبّ وهب لكي يُقبل. كما أنّه لا يُعبر عن عدم أهليّة المتقبّل الذي يشعر بعظمة السرّ تتخطّاه، أو عدم أهليّة الحبّ غير المتساوي مع المتقبّل. إنّ المسافة المناسبة لإدراك الغشلت في أبعادها الثلاثة. فلنأخذ مثلاً على ذلك. إذا ما نظرتُ في مرآة ملتصقاً بها، أو مبتعداً عنها كثيراً، فإنّي لا أرى شيئاً. لذا، أحتاج إلى مسافة تمنع الالتحام، وضياح حقل الرؤية، لأتمكّن من المشاهدة.

من هنا، فإنّ وجود الليل لا يتناقض مع وجود النور في قلب السرّ. بل يعملان معاً، حتّى يأخذ السرّ معناه كلّ. فالليل يولّد مسافة تمنع من اعتبار ما يرى ملكيّة خاصّة للمشاهد، ملكيّة تسمح له بالتصرّف به حسب رغباته. فحين ينكشف السرّ في النور يأتي الليل، ويغطّي بردائه المكشوف، خشية أن يبدو هذا الأخير غير محتمل، ويمارس ضرباً من عنف خفيّ ليفرض ذاته. وحين يتجلبب السرّ في الليل، يخلق المسافة، ليضع المشاهد إزاءه، فيبدأ اللقاء الفعليّ، والسعي نحو الوحدة الحقّة.

في المقابل، إذا استبعدنا قطيعة الليل والنور، فإنّنا نعرّض السرّ إلى خطرين كبيرين.

يحصل الخطر الأوّل عندما يمتصّ الليل النور. بالنسبة إلى بلترار، هذا الخطر حاضر في ما يسمّيه بالواقعيّة، وبالصوفيّة المثاليّة. ففي هذين التيّارين، ليس لظهور الغشلت، وإدراكها بواسطة الحواسّ، أيّ أهميّة أو فائدة في تقدّم المعرفة. فيجب الذهاب إلى ما بعد الظهور، حيث يبدأ الواقع، أي إلى ما فوق الحواسّ، للتركيز على المعطى الروحيّ، أي الأفكار. فالطريق الوحيد، لتجنّب الوقوع في وهم الصور المادّيّة، يكمن في الانقطاع عن المحسوس من أجل الإصغاء إلى العقل، وتأمّل النور الروحيّ. ولكن، إذا كان الأمر كذلك، فلماذا هذه الصور موجودة؟

أمّا الخطر الثاني فيولد حين يمتصّ النور الليل. بالنسبة إلى بلترار، هذا الخطر يعمل في ما يسمّيه بالتجريبية وبالاختبار المباشر. ففي هذين التيّارين، تتحوّل الغشلت في ظهورها إلى مجرد مظاهر لا عمق لها. في هذه الحالة يتيه السرّ في ابتذال المساحة المسطحة، وتنحصر المعرفة بالاتّصال المباشر مع كثرة الظهورات. لتتحدّر، بعدئذ، إلى مستوى المصالح الذاتيّة. فيصبح الكائن مرادفاً للصيرورة في تحوّل مستمرّ، حتّى الإنسان يغدو مجرد ممثّل قابل

للتبديل على مسرح التاريخ، حيث تشكّل آلام البشر مرحلة ضرورية، وبالتالي طبيعية، في سيرة نحو النهاية.

يحاول الإنسان أن يدرك كلّ غشتلت في ظهورها، فيعمل بواسطة فكره على تأليف مفاهيم ليقول حقيقة هذه الغشتلت المضبّة في ألقتها، والشفافة في تعبيرها. من هنا، فإنّ وجود السرّ يمنع تحويل هذه الحقيقة إلى منظومة عضوية من المفاهيم الثابتة والضرورية، أو إلى مجرد ممّاه بين وعي الإنسان وآية الكينونة. فحركة حقيقة الغشتلت في حميميتها توازيها حركة في داخل المشاهد، لأنها تقدّم ذاتها له ليعرفها. فكّل الصفات الغنيّة للظهور يتلقّاها المشاهد الذي يحاول، بفعل التجريد الذهني، أن يعلنها في تصوّر مجرد. فالحواس المتلقية، أولاً، لا يمكنها أن تكون المنبع العفوي للحراك التجريدي. في الواقع، إذا خرجت الباطنة من ذاتها، وظهرت في السطح، وإذا كان هذا الأخير في علاقة معها دائماً، قد يبدو المفهوم مستقلاً عن الغشتلت. بالتجريد، كحركة تنطلق من الخارج، من عالم الصور نحو داخل المشاهد، كم يظهر المفهوم فقيراً وفارغاً قياساً إلى سرّ الغشتلت الذي يضيّع بالحياة. لذا، وجب أن تتبع الحركة الأولى حركة ثانية من داخل المشاهد إلى الخارج. فالمفهوم مدعوّ باستمرار إلى التوجّه ناحية الغشتلت، ليحافظ على حياته وديناميته. فالحركة المزدوجة في المشاهد - حيث يلج الإدراك المفهوم المجرد والعالم *universel*، وحيث ينحو، هذا الأخير، إلى الإدراك الحسيّ للغشتلت - تغني فعل التجريد بانفتاح يليق بالعقل. وهكذا، عوض أن نستبعد السطح بحجّة لاواقعيته، لكي نقول مفهومًا عن الباطنة، وبدل أن نرفض الباطنة بذريعة لإمكانية تحديدها، لكي نصوغ حقيقة الغشتلت في المنظومة القبلية *a priori* لمقولات المشاهد، حرّي بنا أن نبدأ من الغشتلت، ونرجع إليها في تناسب من ذهاب وإياب، لنلقينا فعلياً في ظهورها غير المنتظر وغير المسبوق. وانطلاقاً من هنا، فإنّ المفهوم مدعوّ إلى تخطّي ذاته.

ما فوق-المفهوم

بقدر ما يعي المفهوم عدم قدرته على تبيان خاصيّة الغشتلت، بقدر ما يفتش عن تخطّي ذاته. فما فوق-المفهوم ليس بما فوق عموميّة المفهوم *universalité*، إنّما بالفريد المحسوس في قلب العالم المجرد. فلنأخذ، مثلاً، مفهوم الطبيعة البشرية الذي يطبّق على كلّ إنسان. إنّه لا ينبئنا بشيء عن جارنا الساكن في حيّنا، الذي يعاني مرضاً مزمنًا، يتألّم، ويتسمّم لئلاّ ينقل كاهل أولاده الثلاثة. يتشبّث بالحياة، علّه يبقى بقرب امرأته التي تخدمه بفرح من

دون تذمر. يحمل في جسده سمات رسمتها السنون أخايد على وجهه، وانحناء في ظهره. وجه سرق من الأحداث كل حركة وإيماءة. وعيون أرجعها الزمن قليلاً إلى الوراء، وكأنها أحست بالرحيل. شفتان تعبنا من الكلام والابتسام، ففضّلنا الاختفاء. يدان اشتاقتا أن تلامسا أغراض غرفة متواضعة، ورجلان تكادان تطآن الأرض، لأنّ فيها تراب أجداد ينتظرون الآتي بعد حين. لم تترك له الأيام سوى ذكريات حلوة يناديها، فيلبس واقعاً يجزّه، رويداً رويداً، نحو الوداع الأخير. ففي حميمية هذا الإنسان «بعد داخلي ذو قيمة لا محدودة، تكمن خاصيته الأساس في أنّه لا يقارن بأحد، ولا أحد يستطيع أن يحلّ محله. كما تكمن فرادته في أنّه يقاوم اختصاره في عمومية جنس أو نوع»^(١٢). أمامه نختر عجز المفهوم أن يقول، في كلمة، حقيقة تظهر كسر. فإذا ما استطاع المفهوم أن يصبح ما فوق المفهوم، فإنّه يتخلف عن تبيان الغنى المحسوس والفريد لظهور هذا الإنسان. فكلّ ما حقّقه جارنا في علوّه، وعمقه، ونوره، وحده الما-فوق-المفهوم قادر على التعبير عنه. ولأنّ جارنا هو جزء في كليته، فالمفهوم العام، الذي يفتش عن التشابه في الغشلت ليصنّفه في نوع، لا يلتقط فرادة كلّ ظهور. أمّا الما-فوق-المفهوم فيبحث عن التمايز في الجزء، أو الفائض كما يسمّيه بلتزار، الذي لا يمكن الاستدلال عليه قبلًا من النوع.

فإلى هذا الفائض يشير الما-فوق-المفهوم، رافضاً الخضوع إلى وحدانية المفهوم. فتنشأ، بالتالي، حركة دائرية؛ تبدأ، أولاً، من العام الفارغ، باتجاه الخاص، فتمتلئ من ممامه، لتعود بعدها نحو العام. ثم تنطلق من الخاص، في كلّ محدوديته، نحو العام، لترجع إلى الخاص، حاملةً اتساع العام. وتعبّر هذه الحركة الدائرية عن دينامية بين وحدتين: (١) وحدة العام التي هي الهوية-في-التمايز - كلّ البشر علىكون صفات مشتركة يحددها مفهوم الطبيعة البشرية؛ و(٢) وحدة الخاص، وهي التمايز-في-الهوية - كلّ إنسان يختلف عن الآخر في فرادته.

وهنا، يبرز السؤال عن العلاقة بين الهوية والتمايز. يكتب بلتزار:

يعرف الفرد أنّه هذا المرء. وبالتالي، أنّه إنسان بطريقة فريدة. ولكن في الإطار عينه هل يعرف من هو حقاً؟ أي بماذا يتميّز، ليس كمياً فحسب، وإنما نوعياً، عن باقي الأفراد كذلك؟ يمكنه أن ينسب إلى ذاته ماهيةً نوعيّة، لكنّه لا يقدر على وصفها موضوعياً^(١٣).

Ibid, p. 198.

(١٢)

H. U. von Balthasar, *La Dramatique divine*, vol. 2 ; *Les personnes du drame*, vol. 2 ; *Les personnes dans le Christ* (١٣) (Paris: Lethielleux, 1988), p. 163.

فالسؤال عن الـ«من» عند بلتزار، ما هو، في العمق، إلا سؤال عن ما-فوق- مفهوم «الشخص *personne*». من هو هذا الشخص الذي يشبه سائر الأفراد في طبيعته، ويختلف عنهم في فرادته؟

ليس الشخص بقادر على وصف ذاته بموضوعية انطلاقاً من وعي الذات، لأنّ هذا الوعي يرتبط بالطبيعة. كما أنّه لا يفلح هذا الوصف من خلال التأكيد على بعض الصفات الاختيارية التي تخصّه، لأنّه بذلك يكتفي بتجميع لخصائص عرضية. حتّى في العلاقة البيدائية *intersubjective*، حيث يكبر الفرد عن طريق وجود الآخرين كسؤال، أيّ إنسان بإمكانه القول لآخر من هو فعلاً في ذاته؟ ألا يبقى في هذه العلاقة، أحياناً كثيرة، كلّ شيء متنقلاً بين تقدير ورفض، واعتراف واستبعاد مؤقتين، نسبيين ومتبادلين؟ إنّ الشخص، بحسب بلتزار، مفهوم أتروبولوجي، بل لاهوتي. فمن غير الممكن وصفه بكلمات بشرية، لأنّه ينبع من كلمة الله، التي تخلق الإنسان بحريّة الحبّ الإلهي، وتقيمه شخصاً حرّاً. لذا، فهو مفهوم لا يوصف إلّا في قلب العلاقة بين إله حرّ، وبين إنسان يقبل عطية الحرية كهدية دائمة من الله. فإذا قلنا إنّ الله هو غاية الإنسان، نعرف بوجود مسافة علينا قطعها تفصلنا عنه، وتبعده منا. ولكن، بما أنّ الإنسان لا يُدرك إلّا في الله، فلا نعود بنا حاجة إلى السعي إلى بلوغه، لأنّه يحملنا في كلّ لحظة لنستمرّ في الوجود. إنّ الغاية المحيطة لنا، من دون أن نتماهى معه بالكامل.

الله

يكتب بلتزار، نقلاً عن كارل رانر *Karl Rahner*:

لا يشكّل الله فرضيةً نهائيةً، تتولّد من مشروع مسبق لإمام صورة العالم، بل هو الأطروحة الوحيدة المؤسسة لكلّ الفرضيات التي نستخدمها لبناء نظرتنا إلى العالم. نعلم، الآن، بالاختبار المعيش عدم قدرتنا على تكوين صورة عن الله، مقطّعة من قماش هذا العالم^(١٤).

يبقى الله أكبر من أيّ مفهوم بشريّ يحاول أن يدخله ضمن نوع، أو منظومة فكرية، وأكبر من أيّ استعمال يبغي، من خلال جهد محدود، إلى ضبط حركته على إيقاع العقل الإنساني، وأكبر من أيّ تماه معه، أو وحدة به، تلغي التمايز لتبرّر اللامبالاة. بل أكثر من

ذلك، فبلتزار يتكلم عن الله كالكبير، وكالآخر كلياً^(١٥). ليس الله أكبر فحسب، كفعل تفضيل يدل على وصف شيء بزيادة عن غيره. إنه الكبير، كوزن المبالغة المعروف، الذي يدل على زيادة وصف في الموصوف. وليس الله آخرًا، كأي «أنت» نلتقيه، إنه الآخر كلياً، الذي يحوي كل لقاء للـ«أنا» و«الأنث». وذلك لأن الاثنين مسؤولان أمامه. إنه الآخر كلياً، الذي فيه نسكن معاً، لا لنقلصه بحسب حجم محدوديّتنا، إنما لتتوسّع على قدر آفاق لاتناهيته. ففي الله الكبير، يصبح الإنسان أكبر. وفي الله الآخر كلياً، يغدو الإنسان آخر. وفي هذا الصدد، يقول بلتزار:

لا يمتلك الـ«أنا» العارف نافذتين، واحدة على الله، وأخرى على الإنسان. إنما، لأن الله يشاهده من نافذة، يستطيع الـ«أنا» أن ينظر منها إلى آخر بشري، ومن خلاله إلى كائنات وأشياء أخرى في هذا العالم^(١٦).

فمن منا اختار أخاه أو أخته؟ إنهما هديّة من أمّه وأبيه، يتقاسم معهما البيت الواحد. هكذا هم الآخرون، هديّة من الله، نشاركهم الكون الواحد، والزمان الواحد. فكلّ دين يستبيح تصنيف الناس بين كفّار ومؤمنين يعطي الحقّ لفويرباخ Feuerbach حين كتب:

الإيمان متحيّز دائماً. لا يعرف إلّا الأصدقاء أو الأعداء. إنه بجوهره غير متسامح، لأنّه مضطر أن يعيش في الخطأ، إذ يعتبر أنّ شأنه هو شأن الله، وأنّ كرامته هي كرامة الله. الإيمان هو ضدّ الحبّ. وقد اخترع الجحيم. وحده يطلق أحكاماً، فكلّ الأفعال المناهضة للحبّ والبشرية والعقل تتفق مع الإيمان^(١٧).

فعوض أن نخاف على الله من أن يدنّسه الإنسان، وما أضعف وأصغر هذا الإله الخالق الذي يخاف من مخلوق، فبالحرّيّ بنا أن نخاف على الإنسان الذي يقتل باسم صورة عن الله. فما هو الأقوى والأفعل: رجس الإنسان أم طهارة الله؟ فالله لا يتعد عن دنس الإنسان، ويسكن في سمائه السابعة خوفاً على جوهره - ويا لها من خطّة ذكيّة لمنعه من التدخّل في شؤون خلقه - بل يجعل بيته قلب الإنسان الدنس، ليظهره بنار الحبّ الإلهي. فتأخذ العلاقة بينهما شكلاً يدعو بلتزار بـ«مماثل الشخصية *Analogia Personalitatis*»، ويفسّره كالتالي:

Ibid, pp. 196-208.

(١٥)

Ibid, p. 83.

(١٦)

L. Feuerbach, *Essence du christianisme* (Paris: Librairie internationale, 1864), pp. 296-8.

(١٧)

كأشخاص، نتعلّق بما لا يمكننا تسميته إلا بشخصيّة الله. فبقدر ما نكون أشخاصاً، بقدر ما نشترك في حرّيته. وبالتالي، فإننا نصبح أكثر استقلاليّة إذا ما أطعناه، أكثر حرّيّة إذا ما قبلنا شريعته، وأكثر توحّداً^(١٨) وانفراداً إذا ما شاركنا في وحدته وعزله، اللتين لا مثيل لهما^(١٩).

فعندما يقبل الإنسان ألا يحصر الله في مفاهيمه المعلّبة، ويفصله على قياس مصالحه، يسمو كفشلت قائمة في السرّ، تنفّس الحبّ، وتزفره حياة في أرجاء الكون، وتبحر الطبيعة البشريّة في رحاب الما-فوق-المفهوم.

فكلّ غشتلت خلقت في الحبّ، لذا لا تكبر قيمتها وكرامتها إلا بالحبّ. غير أنّ الحبّ إذا ما قُبِح الآخر، يصبح أنانيّة. وإذا ما قلّل من أهمّيّته يغدو استعباداً. إنّهُ المتنقّل بحرّيّة ما بين الصمت والكلمة. لا صمت المقابر، حيث يغفو الأموات في سكون الطبيعة، ولا صمت اللامبالاة والتجاهل، حيث يرتع الأنا في انعزاله مطمئناً، بل الصمت الذي يسبق جنون عاصفة الالتزام بهوموم الآخر، ويحضّر لها. لا كلمة هاتمة في فم، تنتظر فتحة شفاة لتخرج، وتفتح في جسد الآخر جرحاً، ولا كلمة تملك سرّ الآخر، لتعرض ليله في أسواق التفاهات. بل كلمة فيها من الحياء ما يجعل ضيافة كلمة الآخر حرّيّة، وفيها من القوّة ما يُحوّل حدث إهدائها إلى شهادة.

(١٨) على الرغم من أنّ الإنسان كائن اجتماعي، ينسج علاقات مع باقي أفراد مجتمعه، إلا أنّه يبقى في أعماقه شخصاً وحيداً، ومتوحّداً. ففي وحدته، يقول للآخرين إنّ ما يختاره في حميميّته لأكثر من أن يعثر عنه، أو يشارك به. لذا فهو لا يني روابطه الاجتماعيّة ليكسر عزله، إنّما يحملها معه كليل السرّ، بعد أن ينفرد بذاته، ليصبح أكثر شفافيّة، وأكثر أصالة في تعامله مع الآخرين. فمن يعتد تخصيب انفساده من خلال حوار عميق مع الذات، تنضج علاقاته بحوار صادق مع كلّ آخر وحيد، ومتوحّد.

Dieu et l'homme d'aujourd'hui, op. cit., pp. 228-9.

(١٩)

الطبيعة الإنسانية ومقاصد الاجتماع السياسي

حسن جابر^(١)

يشكل الاجتماع السياسي الوعاء الذي تتحرك فيه الطبيعة الإنسانية. وقد كان لذهول علماء الكلام عنه، بالإضافة إلى عدم وضوح المقاصد الاستخلافية عند الفقهاء، أثراً سلبياً على استجلاء المسارات التكاملية التي يشتمل عليها القرآن وتقنياتها. ونتيجة لتركب المسار التكاملي الإنساني، في بُعديه المادي والمعنوي، ولقدرة الطبيعة الإنسانية على التجاوز، فهي متفككة ومراوغة، فإن المقاربة التشريعية القرآنية تأتي مركبة بدورها كيما تذلل الموانع المادية والمعنوية، فلا يخرج الإنسان عن سمت الحرية التي تؤهله للتعامل مع البلاء، المطرد والمتوالي، وتتهيأ الشروط الملائمة، الاجتماع-سياسية، التي تمنع الوازع السياسي، اللابدي، من الحيلولة دون استثمار الإنسان إمكاناته وإطلاقها.

المفردات المفتاحية: الطبيعة الإنسانية؛ الاجتماع السياسي؛ مقاصد القرآن؛ الفطرة؛ البلاء؛ الإرادة؛ الحرية.

استأثرت الطبيعة البشرية باهتمام معظم مفكري النهضة الأوروبية، على امتداد القرون القليلة الماضية. بيد أن توصيف هؤلاء لهذه الطبيعة لم يستند فقط إلى المعالجة الشخصية، بل إلى العهدين القديم والجديد، كما هو حال اسبينوزا في اللاهوت والسياسة^(٢)، وجون لوك في رسالته في التامع^(٣). ولم يكتف هؤلاء بمقاربة هذه الطبيعة لمجرد إبرازها، وبيان استعصاءات تركها وشأنها، وإنما رما من وراء ذلك إلى البحث في السبيل الآيلة إلى تهذيبها، أو وضع قيود فعالة للحد من انزلاقها. وبالتالي، جعل الاجتماع البشري ممكناً من دون أن يُنزع منها عناصر حيويّتها.

(١) أستاذ التاريخ في الجامعة اللبنانية، بيروت.

(٢) اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تعريب حسن حفي، الطبعة ٤ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٧).

(٣) جون لوك، رسالة في التامع، تعريب عبد الرحمن بدوي، الطبعة ١ (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨).

لقد أدرك هؤلاء أن الخطاب الأخلاقي الذي يبحث الناس على تجاوزه ما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون، لم يكن كافياً وحده للجسم الميول، والغرائز، والدوافع القارة في صقع النفس؛ فالإنسان - بما يتمتع به من قدرة على المكر، والحيلة، والتخفي، والحجب للنوايا، ومهارة الخداع والتضليل، فضلاً عن الجرأة، أحياناً، في الإظهار والتحدّي - هذا الإنسان، لو خُلّي وخياراته، لكان عصياً على الضبط.

إزاء هذه الإشكالية المستحكمة، انكب هؤلاء المفكرون على النظر في المخارج التي تضمن الحد الأدنى من الاستقرار المجتمعي؛ سواء تجاوزت (هذه المخارج) الخطاب الأخلاقي الديني، أم تمت مراعاته.

في المقابل، أفرد القرآن الكريم حيزاً واسعاً من خطابه للحديث عن الطبيعة الإنسانية، وصفاً وعلاجاً، وجعل الدنيا ميداناً لاختبار القدرة على الموازنة بين مقتضيات الحياة المادية والقيم الإنسانية. غير أن المشتغلين في الفكر الإسلامي لم يولوا الاجتماع السياسي ومقاصده الأهمية التي يستحقها، لجهة التعامل مع تلك الطبيعة، وكيفية الحد من جموحها، في إطار قانوني ترعاه سلطة وإزعة.

فالطبيعة، بما تكنه من قدرة على التجاوز، لا تنبي ممارس الضغط غير المحدود على الحواجز المختلفة التي نصبت في وجهها. وغالباً ما تفقد تلك الحواجز القدرة على المقاومة، فتتصدع، وأحياناً كثيرة تنهار، مخلفة دماراً في النفس، فضلاً عن المحيط. من هنا، كان البحث عن الوسائل الإضافية التي تزيد من مناعة الدفاعات، كي لا تظهر الطبيعة ما فيها من طغيان واستعداد للفساد والإنسداد.

والطبيعة، ذاتها، ميدان واسع للنظر والتفكير. فهي لا تنفك تكشف عن نفسها كلما أبحر الإنسان في عالمها، وخاض في لججها. ولذلك، لا يمكننا الركون إلى صيغة ثابتة للعلاج، في ظل فهم متوسّع ومتزايد لحفاياها.

فالطبيعة، إذًا، ليست حقيقة بسيطة يسهل التعامل معها، بل هي مركبة من مستويات مختلفة، يمكن من خلال تحليلها، ومقاربة مختلف شرائحها، الوصول إلى منهجية محدّدة للفصل والوصل بينها.

الطبيعة ومسارات تكاملها

نَمَّ مساران أساسيان لمسيرة التكامل الإنساني، يتشعب عنهما مساران فرعيان، يصعب حصرها وفق المعايير التاريخية والاجتماعية للتجربة الإنسانية. والمساران - المشار إليهما - ليسا منفصلين؛ فأحدهما قد يُعدُّ شرطاً للآخر، إلا أنهما قد يتكاملان مع النظام الكوني العام أو يتنافران. ولبيان ذلك، لا بُدَّ من تفصيل مسلك المسارين، وأوجه التكامل بينهما، والنظام العام.

١. المسار التكاملي المادي

وهو الاتجاه الذي تستيطنه النواة الأولى كإمكانية تخرج إلى الفعل، بصورة تدريجية، إلى أن تبلغ ذروتها في الإنجاب. ثم تسلك طريق فنائها إلى أن تتلاشى وتنتهي. وهذا المسار يماثل، إلى حدٍّ كبير، ما تنطوي عليه بذرة النبات، من استعدادات تخرج إلى حيّز الفعل بالتدريج، إذا ما توفرت لها الظروف المناسبة، إلى أن تصل منتهاها في الثمرة التي تنتجها. فتكون الأخيرة، أي الثمرة، هي عنوان اكتمال المسار التدريجي لتلك الإمكانية المذخورة في تلك البذرة. والأمر عينه يمكن ملاحظته في دورة الحياة الحيوانية.

يبد أن المسار المادي للطبيعة الإنسانية لا يشكّل سوى شرط وجود لوظيفة أخرى هي التحقق الفعلي للماهية التي ينفرد بها الإنسان عن سائر المخلوقات، مع ملاحظة إمكانية أن يشكل أحد المسارين مانعاً لاقتضاء الآخر في عملية جدلية بالغة التعقيد.

فالغرائز والشهوات، التي يُعدّ وجودها محركاً لتوفير شروط البقاء واستمرارية الحياة، قد تضحي، في حال طغيانها، عائقاً أمام مهام الاستثمار الأمثل للطاقات الإبداعية، بمختلف تجلياتها، القارة في صقع النفس، خلافاً للمخلوقات الأخرى التي تستجيب لغرائزها بالقدر المطلوب.

والإنسان ينفرد، من بين الكائنات جميعاً، في امتلاكه إرادة أن يفعل أو لا يفعل، التي تتيح له حرية أن يقدّر الأمور، ما يجعله قابلاً للالتزام الضروري من الحاجات أو تجاوزها، مع ما يترتب على ذلك من اضطراب، قد لا تقف حدود تأثيره على الفرد نفسه، بل تتعداه لتصيب المجتمع برمّته بالخلل والفساد.

والإرادة التي يميّز بها الإنسان هي التي أهلته لخوض تجربة القدرة على الضبط والتقدير الصحيح للأمر، لتتسق، تالياً، مع النظام الكوني، أو الانسياق وراء هوى النفس، فيقع

التنافر مع ذلك النظام. وبما أن الإرادة لا تكون فاعلة إلا إذا توفّر لها شرط القدرة، فقد زوّد الإنسان بإمكانية الاستجابة للغرائز والشهوات، والامتهان لسلطوتها. وأعطى، في الوقت عينه، القدرة على الضبط والتحكم فيها.

وتتصدّر غريزة البقاء ما عداها في الأهميّة، لتفرّعها إلى عدد كبير من الميول، كالتملّك، والتناسل، وحماية الذات، وغيرها، إلا أن التعبير عن هذه الغريزة وتفرّعاتها يكاد يستحوذ على معظم السلوك الإنساني.

وقد ألهمت هذه التعبيرات بعض المفكرين الأوروبيين إلى البحث عن ضوابط قانونيّة في إطار سلطة وازعة، للحدّ من جموح الناس؛ فروسو، مثلاً، يرى أن الطبيعة الإنسانيّة لم تنحرف عن طبيعتها الحيثيّة، إلا بعد ظهور المملّكيّة^(٤). فيما يذهب هوبس إلى القول بأنّ الإنسان يعتبر كلّ ما يمتّ بصلّة إليه فهو خير، وما يتعلّق بغيره فهو شرّ^(٥). ولذلك ينبغي أن يتنازل الجميع لكيان سياسي، تكون وظيفته الأولى توفير الأمن.

يبقى السؤال، إزاء هذا الواقع، هل تُرك الإنسان لمصيره المضطرب؟ أم إن للطبيعة ضوابطها التي قد تمارس لونا من اللجم، يكبح اندفاع النفس المنفلتة؟ وللإجابة عن هذا السؤال، لا بُدّ من الانتقال إلى المسار التكامليّ الثاني.

٢. المسار التكامليّ المعنويّ

أشرنا، سابقاً، إلى (١) أن الاختلاف الجوهريّ بين الإنسان وسائر المخلوقات الحيّة الأخرى، يكمن في بساطة المسار التكامليّ لدى الحيوان، وتركيبته في الإنسان؛ و(٢) إلى أن استمراريّة الوجود المادّي لدى الأخير هو شرط لوظيفة أسمى وأرفع، هي بلورة وتمثّل الماهيّة فيه.

وحين يتحدّث القرآن الكريم عن ﴿أَحْسَنُ تَقْوِيمٍ﴾^(٦)، أو ﴿أَنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ خُسرٍ﴾^(٧)، فإنّ المراد ليس الخلق المادّي الإعجازي، وإنما الإمكانية الماهويّة المفطورة فيه، بدليل الاستثناء الذي

(٤) جان جاك روسو، في العقد الاجتماعيّ أو مبادئ القانون السياسيّ، تعريب عبد العزيز ليب، الطبعة ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠١١).

(٥) توماس هوبس وجان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسيّ، تعريب محمّد عرب صاصيلا، الطبعة ٤ (بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر، ١٩٩٨).

(٦) سورة النّين، الآية ٤.

(٧) سورة العصر، الآية ٢.

يلي كلنا الآيتين: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾^(٨).

والواضح من منظومة الفطرة في الكون أن التكامل العام - بل التوازن والتفاعل بين مختلف المخلوقات - لا يتحقق خارج إطار وضع الفطرة الإنسانية في المدار العام الذي تتحرك فيه سائر المخلوقات.

وما الآيات القرآنية التي تتحدث عن ﴿الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾^(٩)، وعن الربط بين الترف وهلاك الاجتماع الإنساني^(١٠)، سوى تأكيد العلاقة بين الانتظام الكوني العام، والالتزام الإنساني بمسار فطرته، التي تمارس حضورها القوي في صورة نداء داخلي، تصدره «شيفرة» القيم تلقائياً بعد كل تجاوز.

والفطرة الإنسانية هي ميزان الحق الذي يستشعر الناس توازنه، أو رجحانه، في مختلف المواقف والأعمال التي تفرض حضور الحق فيها. ويظهر اختلاف الناس، إزاء هذا الميزان، في قابلية الفرد للاحتراس من الخلل، أو صمّ الأذن عن سماع النداء الداخلي وتجاهله. والأمانة التي أبست السماوات والأرض والجبال حملها^(١١) هي عينها أمانة الاستجابة لصوت الحق، بالرغم من غوايات الهوى، والزينة، والزخارف، التي تهفو النفس إليها؛ ﴿وَمَا أَنْزِلْنَاهُ إِلَّا فِي نَفْسٍ أَنْ نَفْسٍ لَّامَّةٌ بِالسُّوءِ﴾^(١٢).

والحرية، التي هي حق الإنسان في اختبار إرادته في الإنصات إلى جرس التجاوز أو تجاهله، أعطاهما عمانوئيل كانط معنى آخر، حين اعتبرها محصورة في راحة الضمير، بمعنى الاستجابة التامة لنداء الحق^(١٣).

فالشعور بالحرية، عند كانط، لا يتحقق إلا حينما لا يبقى موجب للتأنيب الداخلي بسبب الالتزام بمقتضيات الحق وتعبيراته المختلفة. والحساسية القوية التي يمتلكها الإنسان، ورهافته في الإصغاء إلى صوت الحق، هما المقصودان بالتقوى في التعبير القرآني، والذي

(٨) سورة النين، الآية ٤٦ سورة العصر، الآية ٣.

(٩) سورة الروم، الآية ٤١.

(١٠) سورة الإسراء، الآية ١٦.

(١١) سورة الأحزاب، الآية ٧٢.

(١٢) سورة يوسف، الآية ٥٣.

(١٣) عمانوئيل كانط، نقد العقل العملي، تعريب غانم هنا، الطبعة ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨).

جعله الخالق، عز وجل، موضوعاً للهداية^(١٤)، والتذكير^(١٥)، ليبقى وتر تلك الحساسية مشدوداً، يستريح على شدة لحنه المؤمنون.

والفطرة التي يتسم التوحيد ناصيتها ترشح في صورة منظومة قيم، تنفرع كلها من معين الحق - كالعادلة، والحرية، والكرامة، وتكافؤ الفرص. وتشكل هذه القيم، التي لم تبرز في المنظومة الفقهية بصورة جلية، تشكل الشرط الضروري لأداء الإنسان وظيفته الاستخلاف، من جهة، ولتفجير الإمكانات الإبداعية المذخورة في صورة استعدادات، من جهة أخرى.

والتشريعات التي ينطوي عليها القرآن الكريم هي، في الواقع، جملة إرشادات يقصد منها في المحصلة، والله أعلم، توفير المناخ الملائم الذي يصلح لاستخراج المكنون من الاستعدادات لدى الإنسان، في إطار اجتماع إنساني فاعل وخلاق.

والتشريع في القرآن يترقى، في سبيل تحقيق مقصد الاستخلاف، في مستويين، يوفران مجتمعين الشروط المناسبة وفق الترتيب التالي:

١. مستوى إزالة الموانع المادية

لا يتوخى القرآن الكريم، في خطاب الأحكام التكليفية، وضع القيود على الطبيعة الإنسانية، بغية الحد من تبلورها، أو قونة التعبيرات المختلفة لحقيقتها. فالطبيعة لم تودع في النفس لمحاربتها، أو لاختبار قدرة الإنسان على معاندتها، أو خنقها. وإنما غرست، في هذا المخلوق الاستثنائي، لتأخذ طريقها إلى الفعل. بيد أن التشريع الذي حض الإنسان على أن يكون هو، أي كما شاءته طبيعته، قصد إلى رفع الأصر التي تعوق الانسياب المتوازن للطاقة، أو الميول الكامنة. فكان تحريم الخمر، وكل مسكر، ليحافظ العقل على فعاليته، والزنا للحفاظ على النسل، والسرقة، والاعتداء، والقتل، لحماية الأمن الاجتماعي، إلى آخر الأبواب الفقهية التي تخدم مقصد تحرير الإنسان لينطلق في مشروع الاستخلاف، وهو متخفف من الأعباء الأولية، النفسية والمادية.

لقد صنف الشاطبي^(١٦) هذه المقاصد في باب الضروريات الدينية والإنسانية التي لا يني

(١٤) سورة البقرة، الآية ٢.

(١٥) سورة الحاقة، الآية ٤٨.

(١٦) إبراهيم بن موسى الشاطبي (٧٩٠هـ)، الموافقات في أصول الفقه (بيروت: دار المعرفة، لا تاريخ)، المجلد ٢.

الإنسان عن الاحتراز بها ما أمكن، تمهيداً للارتقاء إلى المستوى الثاني.. بمعنى أن مسؤولية تحرير إرادة الفرد، لا بدّ من أن تبدأ من المكلف نفسه، لإمكانية أداء منظومة التكاليف، من دون الرجوع إلى سلطة الجماعة.

٢. مستوى إزالة الموانع المعنوية

المستوى الأول من الأحكام، الذي تناولناه باقتضاب، هو أقرب للشأن الفردي من المستوى الثاني. بيد أن الدقة تقتضي القول باستحالة الفصل الكامل بين الخاصّ والعام، لأنّ المنظومة الشاملة تستهدف الصياغة المتكاملة للشخصية والضبط العام لسلوكها، لتؤدي دورها في الحياة بأقل قدر من المعوقات والموانع.

غير أن بعض التكاليف يصعب تصوّر اشتغالها الكامل خارج دائرة العام، كالمستوى الثاني الذي نحن بصدد، والذي يتمحور حول القيم الفطرية الأساسية. فالعدالة، والاعتراف بالحقوق، وتفعيل مبدأ التوازن في الاجتماع السياسي، والاعتراف بالإنسان، وقدراته، وتطلّعاته، وحقّه في أن يكون هو هو، وحرّية أن يتخيّر سبيله، وفق إمكانيّاته الذاتية، ومساواته في الفرص مع سائر الناس، لا تتمّ خارج إطار سلطة تحرص على مراعاة هذه القيم.

وهذه القيم، بما تشيعه من مناخ صحيّ وملائم، هي التي تسمح للطاقات المذخورة في الإنسان أن تخرج بإرادة الأفراد والجماعات. فالمرء يستحيل عليه الإبداع أو إطلاق إمكانيّاته في بيئة يغشاها الفساد، والإكراه، والظلم، والاستضعاف.

فالإنسان قد يعيش العبودية في صورة مبطنّة؛ مرةً في حال خروجه عن سمت الحرّية التي يوقرها «رفع الموانع المادّية»، وأخرى حين يحول الاجتماع السياسيّ بينه وبين جهوده في استثمار إمكانيّاته الكامنة وإطلاقها.

السلطة السياسيّة والطبيعة الإنسانيّة

حاولنا، فيما سبق، أن نرسم المسارين الأساسيين للشخصية الإنسانية، اللذين يشكّلان مجتمعين ما عبّر عنه القرآن الكريم بـ﴿أَحْسَنُ تَقْوِيمٍ﴾. وأشارنا، أيضاً، إلى خاصية الإرادة التي ينفرد بها الإنسان عن سائر المخلوقات، والتي تتيح له حرّية الاستجابة والاتّساق مع الأصل، أو معاندته والخروج عليه.

والمقصود بالإرادة، هنا، إمكانية الإصغاء للطبيعة أو التكرُّ لها. وبالتالي، توفير شروط الاختبار الديني، الذي يرفعه القرآن الكريم ليكون مقصداً للخلق؛ ﴿يَبْلُوكُمْ بِكُم أَحْسَنُ عَمَلًا﴾^(١٧).

وليأخذ الاختبار مداه، أودع الله تعالى في الإنسان نفساً أماراً بالسوء، وزين له المال، والجنس، والميل للاستعلاء والتسخير^(١٨)، فضلاً عن قوة الانفعال، والغضب، والتجبر. فكان أن وُضع الإنسان في حلبة صراع تتجاذبه الأهواء، والتعلق بالعرض الديني، والزينة، وحب التملك، من جهة، وقيم التوحيد والحق، من جهة أخرى.

وبما أنَّ الاختبار سيكون صعباً ومضنياً، ويُفترض أن يلعب فيه العقل دوراً مهماً في الترجيح وتخيير المصالح الحقيقية، فإنَّ الخالق عزَّ وجلَّ، ومن باب الرحمة، دأب على بعث الأنبياء^(١٩)، وإنزال الكتب، ليعضد القيم الفطرية بالمزيد من القوة، عبر التذكير الدائم بضرورة الالتزام بما عليه الضمير الإنساني^(٢٠). ووعد تعالى الإنسان بحياة أخرى هائلة، (١) تنعدم فيها المجاهدة، و(٢) يرتفع فيها الاختبار والصراع، و(٣) تكون بمثابة استحقاق لا يناله الإنسان إلا بعد الكدح، وتخيير المصالح الحقيقية. وقد كانت حكاية خروج آدم، عليه السلام^(٢١)، من الجنة إلى معترك الصراع بمثابة التعبير الرمزي المكتف عن المسار الذي ينبغي على الإنسان التزامه ليستحقَّ الجنة.

بيد أنَّ التجربة التاريخية للإنسان بيَّنت، وبصورة حاسمة، أنَّ ميل الناس إلى حب العاجل^(٢٢)، والطغيان^(٢٣)، والظلم^(٢٤)، والكفر^(٢٥)، يبقى، رغم التذكير الدائم، وتأنيب الضمير، وقدرة العقل على إدراك المصالح الحقيقية، هو الراجح.

إزاء هذه الحقيقة، ومع وجود إمكانية كبيرة لدى الناس لممارسة البغي، والفساد، والظلم، والاستعباد، والاستضعاف، طُرحت إشكالية كيفية الخروج من هذا المأزق الإنساني، تلافياً

(١٧) سورة الملك، الآية ٢.

(١٨) سورة الأنعام، الآية ١١٦٥؛ سورة الزمخرف، الآية ٢٣.

(١٩) سورة النحل، الآية ٦٣.

(٢٠) سورة الفاتحة، الآية ٢١.

(٢١) ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ الْبُحْرَانَ عَنْهَا فَخَرَجْنَاهَا بِمَا كَانَتْ فِيهِ رَحْمَةً لِّرَبِّهَا﴾؛ سورة الإسراء، الآية ١١.

(٢٢) ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ الْبُحْرَانَ عَنْهَا فَخَرَجْنَاهَا بِمَا كَانَتْ فِيهِ رَحْمَةً لِّرَبِّهَا﴾؛ سورة الإسراء، الآية ١١.

(٢٣) ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ الْبُحْرَانَ عَنْهَا فَخَرَجْنَاهَا بِمَا كَانَتْ فِيهِ رَحْمَةً لِّرَبِّهَا﴾؛ سورة الإسراء، الآية ١١.

(٢٤) ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ الْبُحْرَانَ عَنْهَا فَخَرَجْنَاهَا بِمَا كَانَتْ فِيهِ رَحْمَةً لِّرَبِّهَا﴾؛ سورة الإسراء، الآية ١١.

(٢٥) ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ الْبُحْرَانَ عَنْهَا فَخَرَجْنَاهَا بِمَا كَانَتْ فِيهِ رَحْمَةً لِّرَبِّهَا﴾؛ سورة الإسراء، الآية ١١.

لعدم الاستقرار، وبالتالي التدمير الذاتي للبشرية.

في الواقع، طبقت البشرية منذ آلاف السنين على ضرورة وجود سلطة وازعة، تكون بمثابة قوة ضبط إضافية، تعضد الفطرة، والعقل، والدين، لكبح اندفاع «الهوى»، وللحيلولة دون جموح النفس، ما أمكن، كيلا يضيع الحق في ظلمات الباطل.

وقد عبّر الإمام عليّ، عليه السلام، عن هذه السيرة العقلانية، التي درجت عليها البشرية منذ اضطرت إلى الاجتماع، بقوله: «لا بُدّ للناس من أمير يرّ أو فاجر». لكن هذه اللائحة لم يطلقها أمير المؤمنين متخفّفاً من المقاصد والغايات، وإنما أرفدها بجملة وظائف، تعتبر بحق المسوّغ العقلاني لها.

والواضح، من قول الإمام، عليه السلام، أنّ مبرّر وجود السلطة (الأمير) هو العمل على تحقيق المستوى الثاني من المشروع الذي تستدعيه الفطرة، ويعجز الأفراد متفرّقين عن إنجازها^(٢٦).

حاول المفكّرون الغربيّون، وبوحي من المعطى الواقعيّ لممارسة الناس لحرّياتهم، في الاستجابة أو المعاندة لصوت الطبيعة، أن يجرّدوا الإنسان من سلاح حرّية الإرادة، كما فعل هوبس، ويُعطى لوحش كبير اسمه الدولة، مقابل تأمين الانتظام العام والأمن^(٢٧).

والبعض ذهب، ودائماً بهدف الحدّ من جموح الناس وأنانياتهم التي لا يحدّها شيء، إلى البحث عن ضمانات أخرى يتجنّب فيها الهروب من الظلم الفرديّ إلى ظلم السلطة، فلجأ إلى صيغة عقد اجتماعي، يكون أحد طرفيها المجتمع، والآخر جماعة صغيرة تتسم بالشرف والتسامي (الأرستقراطية)^(٢٨). والبعض الثالث رأى في حكم الشعب، من خلال ممثليه، الضمانة الوحيدة لتجنّب استبداد الفرد أو الجماعة الصغيرة.

ما نحن بصدده، هنا، ليس تقويم أيّ الصيغ أفضل. وإنما الإلفات إلى الإشكالية التي كانت تؤرّق هذه المجموعة من المفكرين، والتي لا نتي تستثير المزيد من الأسئلة، بالرغم من الجهود الجبارة التي بُذلت في هذا السبيل.

لا نريد، في هذه المقاربة المقنّضة، أن نقدّم تصوّراً لم يستوف كامل شروط نضجه،

(٢٦) لهج البلاغة، باب الحكم.

(٢٧) انظر، تاريخ الفكر السياسي، مصدر سابق.

(٢٨) في العقد الاجتماعي، مصدر سابق.

وسترك الأمر لبحث كامل سيصدر في كتاب في الأشهر المقبلة، إن شاء الله تعالى. إلا أن طبيعة المعالجة، هنا، تفترض الوقوف على مكانن الاستعصاء في مسألة التعامل مع الطبيعة الإنسانية كواقع لا يستطيع أحد تجاهله، وفي الوقت عينه، عدم تجاهل الآثار السلبية للاستجابة التلقائية لكل ما تمليه أو تستدعيه تلك الطبيعة.

فمن قال بالحلّ الاستبداديّ، أي بتنازل الأفراد عن حرّيتهم مقابل أمنهم، يعتقد أن لا مندوحة من محاصرة الميل الإنسانيّ إلى العدوان، والطفيان، والجشع، والاستعلاء، إلّا بسلب المواطنين إرادة الاختيار. أمّا من اختار الديمقراطية، فقد ذهب إلى القول بحرّية الفرد في ممارسة ما تمليه عليه طبيعته، إلى الحدّ الذي لا تصطدم بحرّية الآخرين. وبين هذين الحلّين تعدّدت الصيغ القانونية لكيفيّة التعامل مع الطبيعة.

ما نراه، مبدئيّاً، أن ثمة حدّين يمكن أن يشكّلا ضابطين لأيّ عمليّة تقنين، وفقاً لمقاصد القرآن الكريم:

١. الحرّية التي ممكّن الإنسان المستخلف من استخراج ما أمكن من قابليّات واستعدادات في إطار مقاصد الخلق؛

٢. الضبط لكلّ أشكال الجنوح الفرائزيّ (المستوى الأوّل)، والمعنويّ (المستوى الثاني).

وفي إطار هذين الضابطين، تكون وظيفة القانون، بموجب العقد الاجتماعيّ بين الناس^(٢٩)، إشاعة مناخات ملائمة توفّر للإنسان إمكانيّة ممارسة وظيفته الاستخلافيّة، وهو متحرّر من أغلال الظلم والقهر الاجتماعيّ، من جهة، ومشحون بطاقة السعي لعمارة الأرض في ضوء ما يولّده الاجتماع السياسيّ من آفاق تنمويّة متجدّدة، من جهة ثانية. ولدى مراجعة التجربة التاريخية للممارسة السياسيّة في الاجتماعيّ الإسلاميّ، يتبيّن أنّ الدولة، بالمعنى التعاقدّيّ، لم تقم في التاريخ الإسلاميّ، منذ استلام الأمويّين السلطة وحتى انهيار السلطنة العثمانية، أي بحدود ألف وثلاثمئة سنة، من دون أن تكون السنوات الأربعون الأولى مثلاً يمكن البناء عليه، لانعدام الضوابط التي حكمت معظم هذه السنين.

وقد أعاق عدم وضوح المقاصد الاستخلافيّة عمل الفقهاء من المذاهب كافّة، فكان أن أتعّب المكلفون في تتبّع الأحكام الجزئية، من دون أن تُرسم لهم المسارات التكاملية التي يتضمّنها الخطاب القرآنيّ.

(٢٩) أي الدستور.

في المقابل، انشغل علماء الكلام في حياكة النسيج النظري لمرتكزات الإيمان وأصول العقيدة، ذاهلين عن الاجتماع السياسي الذي يشكل الوعي، بل البيئة، التي تصلح فيها النفوس أو تفسد.

ما تقدّم لا يعني أنّ الغربيين قد لامسوا، بدقّة، الطبيعة الإنسانية. بيد أنّ اختزال الإنسان ببعض ما في طبيعته، كان كافياً لتحفيز العقول للبحث عن المخارج، فيما غاص أهل العرفان والتصوّف في تلايف النفس، وولجوا إلى عمقها، وبدلاً من الإفادة من تأملات أهل السلوك واستخلاصاتهم للبناء عليها، والتفكير في المخارج المناسبة، تمّ عزل معارف المتصوّفة عن سائر العلوم الفقهية والعملية الأخرى، وكأنّها علوم لمخلوقات أخرى.

والطبيعة الإنسانية، بالرغم من كلّ محاولات مقاربتها، تبقى عصيّة على الفهم الشامل. ومحاولات الكشف الدائم عن خفايا هذه الطبيعة يزيد من جاذبيّة البحث فيها، وهذا ما يؤهلها لتكون مختبراً دائماً، تتبدّى حقيقتها في صورة تمظهرات تدريجية. وقد عكس القرآن الكريم هذه الحقيقة حينما جعل حياة الأفراد ميداناً دائماً للاختبار (الابتلاء)، ما يعني صعوبة البتّ النهائي. بماهيّة كلّ فرد قبل استنفاذ مختلف ألوان البلاء. ولعلّ السبب الذي يكمن في هذا التواري العميق للحقيقة، يعود إلى ميل الإنسان ليكون في أحسن صورة ظاهرة للعيان، استجاباً للرضى الآخرين، ليتجنّب النفور، وينتزع الثقة التي توفر له الأمان وتضمن للمصلح. فالإنسان يتمتع بقدر كبير من المهارة في حجب حقيقة ما يُضمر. بل قد يلجأ، في كثير من الأحيان، إلى إظهار نقيض ما يُضمر، كأن يفتعل (١) التواضع في معرض الرغبة في التكبر أو التعظيم، و(٢) الضعف لإخفاء القوّة أو العكس، و(٣) الزهد لحجب الترف، و(٤) الفقر لثمويه الغنى، وهكذا.

وأهميّة الابتلاء، هنا، تكمن في وضع مظاهر المكر الكثيرة على محكّ الاختبار في لحظات حرجية، تتطلّب موقفاً حاسماً، أو سلوكاً مباشراً. وأطّراد «الابتلاء»، كما يؤكّد الخطاب القرآني، سيحيل أيّ محاولة للمراوغة إلى مجرّد نجاح مؤقت، لا يلبث أن تتلوه اختبارات أخرى، سيكون أمر التفلّت منها أقلّ حظاً.

وتوالي الاختبارات يؤكّد حقيقة الطبيعة المراوغة للإنسان، التي غالباً ما تكون غير ظاهرة، ما يزيد من غموض الأفراد بصورة عامّة. وقد ألقت الخطابات القرآنيّة إلى بعض المحكّات الأساسية، التي عادةً ما تكون كاشفة، كالمال، والعلو في الأرض، والجنس (حبّ النساء)، والتعلّق بالبنين. والمحكّات السالفة قد يلحظها المشتري في أيّ عقد اجتماعي، أو

صياغة قانونية للعلاقات المجتمعية للحد من سطوتها، ما أمكن. هذه المقاربة السريعة قد تصلح لتكون إطاراً عاماً للحقل متكامل، أظن أن المسلمين تأخروا كثيراً في الاشتغال فيه، شأنه في ذلك، شأن سائر الحقول العلمية الأخرى.

اللاهوت الطبيعي ومعرفة الله الوجودية إشكالية الوحي في لاهوت رودولف بولتمان

أنطوان فليفل^(١)

في حين تسترسل تيارات لاهوتية وفلسفية مسيحية، وغير مسيحية، بالكلام عن اللاهوت الطبيعي، أي معرفة الله عبر الخليفة، أو العقل، يعارض رودولف بولتمان هذا التوجه أشد معارضة، وقد استنيط لاهوته، الأمين لفكر المصلح مارتين لوتر (١٤٨٣-١٥٤٦)، متأثراً بفلسفة مارتين هايدغر (١٨٨٩-١٩٧٦) الوجودية، وملازمًا اللاهوت الجدلي^(٢). وهو يعتقد أنه من المستحيل للإنسان معرفة الله بقدرته الخاصة، أو من خلال التأمل بالطبيعة أو التاريخ، وهما يحملان سمة رفض الله. فالله لا يتجلى عبر الفكر، أو يجري التاريخ، أو الخلق، بل يفصح عن ذاته بذاته في وجود الإنسان، في تاريخيته *Geschichtlichkeit* الخاصة.

المفردات المفتاحية: رودولف بولتمان؛ اللاهوت الجدلي؛ اللاهوت الطبيعي؛ الوحي؛ الإيمان؛ الثقة؛ الرجاء.

المعطى اللاهوتي التاريخي المتعلق بمسألة الوحي

يقوم رودولف بولتمان^(٣)، في محاضرة له بعنوان «مفهوم الوحي في العهد الجديد»^(٤) بتحرّ

(١) أستاذ الفلسفة واللاهوت في جامعة ليل الكاثوليكية، فرنسا.

(٢) تيار لاهوتي تبلور على إثر الحرب العالمية الأولى (١٩١٤-١٩١٨) في عالم الإصلاح، وبعد، بشكل أساس، ردة فعل على اللاهوت البراني أراد التأكيد على تعاليم الإصلاح البروتستانتي الأساسية. رفض هذا التيار كل شكل من أشكال معرفة الله من خلال الطبيعة، وأصرّ على استحالة معرفته إلا من خلال وحيه عن ذاته انطلاقاً من ذاته. من أهم ممثلي هذا التيار، كارل بارت (١٨٨٦-١٩٦٨) ولينل بروئر (١٨٨٩-١٩٦٦).

(٣) (١٨٨٤-١٩٧٦) لاهوتي وعالم كتاب مقدس، لوتري ألماني. دَرَسَ العهد الجديد لثلاثة عقود في جامعة ماربورغ. تعتبر كتاباته، ومنها تاريخ الطلبد الإزائي *Die Geschichte der synoptischen Tradition*، من أشهر المراجع في الدراسات الكتابية النقدية. وله نظريات بالغة الأهمية في علم اللاهوت الحديث، وأهمها تلك المتعلقة بنزع الأسطورة *Entmythologisierung* عن الكتاب المقدس بهدف إدراج بشارة يسوع الناصري في سياقها التاريخي لتحديد جوهر رسالته.

(٤) R. Bultmann, "Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament," in *Glauben und Verstehen* (Tübingen):

سريع حول المعطى التاريخي المتعلق بمفهوم الوحي من أجل تحديد المفاهيم التي يبغى نقدها. وهو لا يوجّه رفضاً مطلقاً لأيّ من المفاهيم المعروضة، بل يبيّن أنّها جزء من مفهوم الوحي، مع أنّها عاجزة عن التعبير عنه بشكل ملائم تماماً.

لا يدرج بولتمان الألفيّة الأولى ضمن بحثه، وهو يدوّه مع اللاهوت الكاثوليكيّ القروسطيّ الذي يتبلور حول إشكالية العلاقة بين العقل والوحي، وهو لا يعتبرهما ماهيّتين ذاتيّتين طبيعيتين مختلفتين، بل مستويين، أو نسقيين، للإبلاغ عن محتوى معرفي. وينظر هذا اللاهوت إلى محتوى الوحي المعرفي كمحتوى يتجاوز المعرفة العقلية. ولكن، في كلتا الحالتين، للعقل والوحي محتوى معرفي يمكن القبض عليه وإبلاغه. ونتيجة لذلك، يمكن اعتبار (١) الإنسان كائنًا محدودًا بما يمكنه معرفته، و(٢) الوحي إبلاغًا لعقيدة ومحتوى معرفي، و(٣) قدرات الإنسان المعرفية أسمى إمكانيةً لكيانه. لا شك في أنّ الوحي يظهر من ضمن هذا المنطق كحقيقة تتخطى حدود الإنسان، بحيث إنّ أصلها إلهي، ولكن بولتمان يعارض فكرة اعتبار حدود الإنسان في إمكانياته المعرفية. فلا يمكن لله أن يكون مادة معرفية - كما نحاول إثباته «الأدلة على وجود الله».

وقد حصل مع الإصلاح البروتستانتي تحوّل جوهريّ حول المسألة. فأسى إمكانيةً للإنسان لم تعد المعرفة، بل الثقة بكلمة مغفرة الخطايا *fiducia*. ولكنّه لم يتمّ تناول مفهوم الوحي انطلاقاً من هذا التحوّل، فبقي تحت تأثير اللاهوت الكاثوليكيّ القروسطي.

أمّا مذهب العقلانية، فقد أحدث تطوّرًا مهمًا من خلال رفضه اعتبار إمكانيات الإنسان المعرفية حادّةً له. فمع هذا المذهب الذي يقرّ بقدرة الإنسان على معرفة كلّ شيء، لم يعد للإنسان حدود، ولم يعد لفكرة الوحي معنى، ذلك أنّ الوحي أضحي «طبيعيًا». ولكنّ هذا الأمر متناقض، بحسب بولتمان، مع عمق مفهوم الوحي، وهو حتمًا «فائق الطبيعة».

وعلى عكس مذهب العقلانية، لا ينظر المذهب المثالي الرومانسيّ إلى الوحي كمعطى في العالم، كما لا يعتبر إدراكه ممكنًا من خلال معرفة العالم العقلانية. فيضحي الوحي تجليًا «للروح». ولذلك، لم يُعدّ الوحي يعتبر مع هذا المذهب «فعلًا تجريبيًا»، ولكن بات كـ«الروح الذي يتجلى عبر الأفعال». ينظر بولتمان بإيجابية إلى هذا التّيار من منطلق أنّه يحافظ على سمرّ الوحي، ولكنّه ينتقد فهمه لإدراك الوحي بحيث يقضي بأن يعود الإنسان إلى ذاته لاكتشاف الله الكامن فيه (*Deus in nobis*). وهذا أمر يرفضه اللاهوتيّ الألمانيّ الذي يعتبر أنّ الإنسان، بهذا الفعل، بحالة هرب من وجوده الزمنيّ.

وفي مواجهة مذهب العقلانية، يتكلم بولتمان عن مفهوم آخر للوحي يعتبر أن حياة الإنسان لغز، ما يجعل الوحي مسألة لاعقلانية، أو خشوعية. يقر اللاهوتي بأهمية هذا التوجه من حيث إنه لا يحد الإنسان بالمعرفة العقلية، ومن جهة أن اللاعقلانية والخشوعية تساعدان الإنسان على طرح سؤال الوحي، وتجعلانه في حالة الاحتياج والانفتاح. ولكن لا يمكن للوحي وللحديث عن الله أن يتطابقا مع اللاعقلانية والخشوعية. فعندما يحاول الإنسان مسألة الإلهيات بحسب هذا المنهج، فهو، في الواقع، لا يسائل إلا ذاته.

يُعدّ اللاهوت اللبرالي من آخر التيارات التي ذكرها بولتمان، وهو يراه مركباً من المذهب العقلاني ومن المذهب المثالي الرومانسي. ولكن، على عكس هذا الأخير، يعتبر اللاهوت اللبرالي أنه بالإمكان ملاحظة القدرة الخالقة، والتأكد منها، كمعطى من العالم ومن التاريخ. وعليه، يظهر الإنسان كخالق. أما الأعمال الأخلاقية، والظواهر الثقافية، ومسيرة التاريخ من الظلمات إلى النور، فتظهر كوحي. وما يجب الإشارة إليه في هذا النوع من التفكير هو وجود إدراك دائم للوحي كواقع يحطم حدود الإنسان. فخبرة اكتشاف الحسن، والحق، والجمال، تقتلع الإنسان من حدوده، وتضعه في خضم حياة أسمى، ألا وهي الحياة الإلهية.

لكل هذه التيارات جامع مشترك، بحسب بولتمان، وهو اعتبارها الإنسان كائنًا محدودًا يمكنه، من خلال الوحي، البلوغ إلى كيانه الحقيقي، لأن الوحي يحطم حدوده. وما يميز هذه النظرات المختلفة بعضها عن بعض هو فهمها للإنسان، وحدوده، ولأصالته. وهنا يسأل بولتمان: أين تكمن حدود الإنسان؟ هل بما يمكنه معرفته، أو بفرديته، أو بالحياة وخيراتها؟ لربما شكلت تلك العطيات كلها حدودًا للإنسان، ولعلّه ثم محتوى معرفي للوحي، أو حتى أعمال أخلاقية، أو ثقافية، أو خبرات يجب النظر إليها. لكن يعتبر بولتمان أن ليس لكل ذلك من علاقة مع الوحي، لأن تلك الإجابات كلها لا تأخذ تاريخية الكائن البشري بالاعتبار عندما تتكلم عن الوحي.

إجابة بولتمان: الإنسان ككائن تاريخي في الزمن

إن تصوّر الإنسان ككائن بشريّ يعني القول بأن الأخير ليس جزءاً من تاريخ العالم فحسب (كما يقول اللاهوت اللبرالي)، بل إن لديه أيضاً تاريخه الخاص الذي يتحقق في وجوده، أي في لقاءاته التي تسائله دائماً حول الطريقة التي يأتي بها من ماضيه إلى حاضره، والتي توجب قراره. ومسألة القرار محورية لمفهوم الإنسان ككائن تاريخي، وقد استعاره بولتمان من

زميله القديم، الفيلسوف مارتين هايدغر، الذي يعتبر كيان الإنسان وجوداً (*ex-sistere*)، أو "قدرة-وجود"، أو "قدرة-قرار". فبإمكانه أن يقرر بين وجود غير أصيل، أي وجود ينطلق من أشياء العالم، ووجود أصيل، أي وجود نابع من فهم لذاته انطلاقاً من ذاته. لن يتبنى بولتمان كامل هذه النظرية الفلسفية، ولكنه سيحتفظ بمفهوم الكائن البشري كـ "قدرة-قرار"، مع إعطائه إجابة مختلفة لمسألة أصالة الإنسان التي لا يمكنها أن تتبع، بالنسبة للإيمان، إلا من الله.

إذا، يحقق الإنسان ذاتيته الأصلية في اللحظة التي تستدعي قراره، وهو في الواقع غير موجود خارج هذه اللحظة، وهي اقتلاع من الماضي، وانفتاح على المستقبل، ولقاء مع العالم، أو مع الله. ولذلك، يعتبر بولتمان أن فهم الوحي بحسب المفاهيم التي عرضناها يعني إنكار تاريخية الإنسان، لأن الوحي، بحسبها، لا يلاقي الإنسان في وجوده حيث هو دائماً مدفوع إلى القرار، ما يجعله كائناً تاريخياً. فلا يمكن للقاء مع الله أن يكون حدثاً ماضياً، لأن على هذا اللقاء أن يتحقق في كل لحظة يلاقي بها الله الإنسان من المستقبل الإلهي. فإن كان الوحي محتوياً معرفياً بالإمكان فقهه نهائياً، فلا مكان لتاريخية الكائن البشري، لأن الوحي - انطلاقاً من هذا المنطق - جزء من الماضي. ولكن القول بتاريخية الكائن البشري يعني أنه دائماً مدفوع إلى أخذ قرار في لحظة لقائه مع الله الذي يأتي دائماً من المستقبل، وعلى هذا اللقاء، الذي لا يمكن القبض عليه نهائياً، أن يتجدد دائماً في لحظة القرار.

تحدث هذه النظرة إلى الإنسان تحولاً جذرياً على صعيد أسمى تحقيق له ككائن. فذلك التحقيق لن يعود في المعرفة، أو في ما هو لاعتقالي، أو في التاريخ، بل هو حالة من الإمكانات الموجودة في كل لحظة قرار. كما تحدث هذه النظرة، كذلك، تحولاً في مفهوم الوحي. فعلاقة الإنسان بالوحي لن تعود متعلقة بالمعرفة أو غيرها من التصنيفات التي ذكرناها، بل علاقة قائمة على وجود يتطلب القرار دائماً. إذ لم تعد تتوقف معرفة الله على قبول عقيدة، أو على التأمل بالذات، أو على محاولة لفهم مسيرة التاريخ، بل على قرار قبول كلمة تُسائل الإنسان: "الإيمان المسيحي هو عمل إرادة وتصميم، قرار بالتحديد، أي إجابة على كلمة الله، وقبول دعوة الله - بغض النظر عن الطريقة التي يلمس بها الإنسان من نداء الإيمان".

والقول بأن الإنسان كائن تاريخي يعني كذلك أنه لا يوجد إلا من خلال قراراته التي يأخذها في زمنيته، أي انطلاقاً من ماضيه، ونحو مستقبله. والزمنية فئة من تاريخية الإنسان

تظهر معارضة بولتمان للمفاهيم التقليدية للوحي. ففي مذهب المثالية الرومانسية، يفرض الإنسان من زمنيته للملائكة الألوهة (*Deus in nobis*)، وفي مفهوم الوحي كعقيدة، ليس للزمنية أي أهمية بوجه الحقائق الأزلية التي تحلّ في عقل الإنسان. أضف إلى ذلك أنّ زمنية الإنسان ليست مجرى التاريخ العام ولا تطوّره، بل زمنية تاريخه الخاص الذي هو جزء من تاريخ العالم. وعدم إيلاء أهمية لزمنية الإنسان يوازي، بالنسبة لبولتمان، عدم اعتبار لتاريخيته، ما يعني انتقاص المعطى الأساس من كيان الإنسان، والتكلم عن جانب ثانوي منه فحسب، جانب يخفض من طبيعته كقدرة كيان.

يفرض القول بالزمنية الماضي والحاضر، أو اللحظة والمستقبل. تضع تلك الفئات الإنسان أمام مسؤولية الماضي الذي منه يأتي، والمستقبل الذي يلقاه ويدفعه إلى القرار. فالإنسان، ككائن بشري، مسؤول عن صنع تاريخه، وكيانه الأصيل موجود دائماً بوجهه في المستقبل الذي هو مدعو إلى ملاقاته عبر قراره. والإنسان في حالة صيرورة دائمة، بما أنّ أصالته تأتيه دائماً من مستقبله، وهو يلاقيها. أمّا على صعيد الوحي، فهذه الزمنية تعني أنّ الإنسان هو دائماً مسؤول عن ماضيه الخاطئ، وهو دائماً الخاطئ المسامح. والله يأتيه دائماً من المستقبل في حدث يسوع المسيح الأخرى، ما يدفع الإنسان إلى أخذ قرار في وجه هذا الحدث، ليس مرةً نهائيةً، ولكن على الدوام، لأنّه بحالة صيرورة دائمة.

باختصار، يتميّز بولتمان عن المذاهب التي يعرضها، ويتصوّر الإنسان انطلاقاً من فلسفة هايدغر الوجودية، ما يولّد فهماً جديداً لمفهوم الوحي على ضوء تاريخية الإنسان في زمنيته. فلا يكمن حدوث معرفة الله ولقاؤه، بالنسبة إلى بولتمان، إلّا في وجودية الإنسان، وإن كان من إمكانية للإنسان لمعرفة الله، فهذه المعرفة وجودية تستدعي قرار الإنسان ومسؤوليته. وعليه، لا يصير الإيمان المسيحي إرثاً تاريخياً، أو محتوى معرفياً، أو حقيقة غير تاريخية، أو ميتولوجية، بل التزاماً دائماً للإنسان الذي لا يني يقرّر وجوده انطلاقاً من دعوة الله إليه، وهي تأتيه من مستقبله. فلا يمكن للمسيحي أن يكون مسيحياً بشكل نهائي، لأنّ عليه صنع المسيحية الحقّ دائماً، في كلّ لحظة يقرّر فيها الردّ الإيجابي على دعوة الله له في وجوده.

مشكلة اللاهوت الطبيعي

تعارض نظرة بولتمان الوجودية في الوحي مع كلّ لاهوت طبيعي يقرّ بإمكانية معرفة الله من خلال الطبيعة. فيعتبر اللاهوتي أن لا سبيل لمعرفة الله إلّا من خلال وحيه الذي يصيب

الإنسان في تاريخيته وزمنيته، وكلّ ما زاد عن ذلك ضلال.

يحدّد بولتمان مفهوم اللاهوت الطبيعي الكاثوليكيّ على أنّه معرفة الله المتاحة للإنسان من دون الوحي، ما يعني أنّه بإمكان الإنسان معرفة الله من خلال الخليقة، وهذا ما تمّ إقراره في المجمع الفاتيكانيّ الأول. ولكنّ هذا اللاهوت الطبيعيّ مستحيل بالنسبة إلى اللاهوت البروتستانتيّ^(٥)، لأنّ الله لا يمكنه أن يكون مادّة معرفيّة، وإلاّ لن يكون إلّا ظاهرة من ظواهر هذا العالم. فالإيمان يعلم أنّ الله هو فوق العالم، وأنّه لا يُدرَك إلّا بوحيه من خلال حدث يسوع المسيح. فالله، الآخر كليّاً والمتعالّي، لا يُعرف إلّا عندما يعلن عن ذاته، كما تقول الآية: «إنّ الله ما رآه أحد قطّ، الابن الوحيد الذي في حضن الآب هو الذي أخبر عنه»^(٦).

ولكن، وإن كان رفض بولتمان لكلّ شكل من أشكال اللاهوت الطبيعيّ واضحاً، فإنّ ذلك لا يزال يمثل مشكلة، لأنّه بإمكان غير المؤمن فهم الدعوة المسيحيّة، ولأنّ أتباع الأديان غير المسيحيّة يتكلّمون عن الله، ولأنّ الفلسفة تدّعي فهم الإيمان بالله كإمكانية إنسانيّة. لا يترك اللاهوتيّ الألمانيّ هذه الإشكاليّات من دون إجابات.

ليس مصدر قابليّة غير المؤمن على فهم الدعوة المسيحيّة قدرة طبيعيّة يملكها الإنسان للانفتاح على الألوهة، بل فهم مسبق *Vorverständnis* يفسّر إمكانية موجودة عند كلّ إنسان لفهم أيّ دعوة توجّه إليه. فحتّى لو كانت هذه الدعوة جديدة بالنسبة إليه، وحتّى لو كان يجهلها سابقاً، فبإمكانه فهمها، لأنّ كلّ فهم يمكن للإنسان الحصول عليه يرتكز على فهم آخر كان يملكه في السابق، حتّى لو كان معاكساً للفهم الجديد. وعليه، عندما تبلغ دعوة الإيمان المسيحيّ الإنسان، فإنّه يقبلها انطلاقاً من مفهوم معيّن للوجود ولذاته، ويستبدل هذا المفهوم القديم بالمفهوم الجديد. وعلى الرغم من أنّ الدعوة المسيحيّة هي نقيض الواقع السابق، يبقى هذا الواقع السابق فهمًا مسبقاً يمكن الإنسان من الحصول على فهم جديد^(٧). باختصار، لا يوجد لدى الإنسان أيّ قدرة طبيعيّة لمعرفة الله، بل إمكانية فهم للدعوة المسيحيّة مصدرها خبرته الوجوديّة.

أمّا الأديان والبشر الذين يدّعون الكلام عن الله خارجاً عن الدعوة المسيحيّة، فهم لا

(٥) يلاقي بولتمان بذلك تفكّرات اللاهوتيّ كارل بارت Karl Barth.

(٦) يوحنا ١: ١٨.

(٧) لمزيد من التوضيح، يرتكز بولتمان على بولس عندما يتكلّم عن الإنسان القديم والإنسان الجديد. فحتّى لو حصل الإنسان القديم على مغفرة الله التي تجعل منه إنساناً جديداً، فالاستمرارية بين الحالتين واقع، والإنسان يبقى هو هو، مع الفارق أنّه [الإنسان] مُبرّر.

يتكلمون عن الإله الحقيقي بالنسبة إلى بولتمان. فكلّ ديانة خارجة عن الإيمان بدعوة الله في المسيح هي ديانة غائصة في اللاإيمان. فالإيمان لا يرفض، بالمبدأ، فكرة كشف الله عن ذاته في كلّ الأديان والبشر الأتقياء. ولكن عمن يتكلمون عندما يتحدثون عن الله؟ يعتمد بولتمان على الرسالة الثانية إلى أهل قورنثس ٤ : ٤^(٨) ليقول إنهم يتكلمون عن العالم، وعن ذواتهم، ظانين الكلام عن الله. فالإنسان يتكلم عن الله مسقطاً عليه ذات رغبته وهمومه، وقلقه من إشكالية الشرّ في العالم، لأنّه يبحث عن ضامن أخلاقيّ لحياته، وإلى غير ذلك. ويمكنه التكلّم عن الله كالسبب الأوّل، ولكن ما يدفعه إلى ذلك مجرد فضول فكريّ. كما يمكنه التحدّث عن الله من زاوية التقوى، أو اللاعقلانية، ولكنّه يتكلّم بذلك عن عدم قدرته على حلّ لغز وجوده. ولذلك، لا يمكن اعتبار كلّ هذه الخطابات حول الله كلاهوت طبيعيّ، لأنّها لا تتكلّم عن الإله الحقيقيّ، حتّى لو تشابهت مع بعض إجابات الإيمان، بل تتكلّم عن الإنسان وإسقاط ذاته في وجوده. فلا توجد أيّ علاقة بين أيّ معرفة افتراضية لله والإيمان المسيحيّ، وإلاّ اعتبر هذا الأخير جزءاً من التاريخ الإنسانيّ، ومن تاريخ الأديان. ولكن لا يعني القول بانتفاء العلاقة بين معطى الأديان حول معرفة الله ومعطى الإيمان استحالة معرفة الله خارجاً عن الإيمان، لأنّ الإنسان يمتلك سؤال الله، ويمكنه السؤال عنه بحكم وجوده الذي يدفعه إلى معرفته. فعندما يختبر الإنسان محدوديّته في الوجود، يطرح على ذاته سؤال ما يتخطى هذه الحدود، وهنا سؤال الله. ولكنّ السؤال ليس جواباً، ويمكن فقط للإيمان بإله يسوع المسيح - وهو ليس معطى من هذا العالم أو إسقاط ذات إنسانيّ - أن يكون الإجابة الصحيحة لسؤال الإنسان الوجوديّ حول الله.

أفلا تشكّل الفلسفة بذلك، وهي تدّعي القدرة على فهم الإيمان كإمكانية إنسانية، حجّة للإقرار بمبدأ اللاهوت الطبيعيّ؟ يعتبر بولتمان أنّ الفلسفة واللاهوت كليهما يتناولان مسألة الوجود بشكل علميّ. وعليه، فالإنسان، أكان مؤمناً أو غير مؤمن، هو دائماً موضوع تحرّ وتأويل من قبل الفلسفة. ولكنّ الفارق بين الاثنين يكمن في أنّ الفلسفة، عند حديثها عن التبرير^(٩)، تتكلّم عن الحالة الإنسانية ومحدوديّتها. في حين يتكلّم اللاهوت عن مغفرة الخطايا. وبذلك، تتكلّم الفلسفة عن مفهوم التبرير، في حين يتحدث اللاهوت عن حدث التبرير، وهو المسيح. ويتابع بولتمان معتبراً أنّ هذا الفارق غير كاف لفهم دقائق الأمور،

(٨) «غير المؤمنين الذين أعمى بصائرهم إله هذه الدنيا، لتلا يصفروا نور بشاره مجد المسيح، وهو صورة الله».

(٩) التبرير، في عرف بولتمان، هو نتيجة لقرار الإنسان بالردّ إيجاباً على دعوة الله إليه في الوحي.

لاسيما وأن اللاهوت بحاجة إلى الفلسفة في تفكيره وخطابه؛ ولذلك يضيف قائلًا إن الفلسفة بإمكانها ملاحظة الإيمان وعدمه بما هي ظواهر تخص الإنسان وإمكاناته، ولكن إجابة اللاهوت للفلسفة هي أن عدم الإيمان ليس بإمكانية، بل حالة أساسية عامة للموجود الإنساني. فحتى لو لاحظت الفلسفة قرارًا وجوديًا في اتجاه الإيمان، فهي عاجزة عن فهم الحدث الإيمان الذي لا يدرك إلا بواسطة الإيمان، لأنه ليس بظاهرة من الموجود، بل حدث أخروي. وباختصار، يتوقف فهم الفلسفة للإيمان على إدراك إمكانية قرار لدى الإنسان، ويعدّ هذا الإدراك وجوديًا، وليس في أي حال كيان، أي إن الفلسفة تلاحظ تغيرًا وجوديًا نظرًا إلى قرار الإنسان، ولكنها عاجزة عن فقه تحول كيان الإنسان من كائن خاطئ إلى كائن مُبرّر. إذًا، لا يمكن اعتبار الفلسفة حجة لوجود لاهوت طبيعي.

على الرغم من كل هذا الدحض لمقالة اللاهوت الطبيعي، يدّعي بولتمان لوجود شكل من اللاهوت الطبيعي، وهو تأويل الوجود السابق للإيمان انطلاقًا من الإيمان. وهذا نوع من اللاهوت الطبيعي لأنه يدرك وجود الإنسان الطبيعي كوجود خاطئ يمكنه التبرير في حال آمن. ولكن هذا النوع من اللاهوت الطبيعي ممكن انطلاقًا من عالم الإيمان فحسب.

معرفة الله الوجودية

على الرغم من عدم إمكانية معرفة الله خارجًا عن وحيه، يتكلم الكثير من البشر غير المؤمنين بيسوع المسيح عن الله، ما يدفع بولتمان إلى الحديث عن نوع من معرفة الله تتخطى المسيحية. ولكنه يحذّر سريعًا قائلًا إن تلك المعرفة هي تساؤل فحسب، لا يمكن اعتبارها إجابةً بتأنا، وهنا محور تفكير بولتمان حول المسألة. أجل، ثم معرفة الله ممكنة خارجًا عن يسوع المسيح، ولكن هذه المعرفة مصدرها وجود الإنسان، وهي ليست الإجابة على وحي الله في المسيح، فيجب التمييز بين معرفة وأخرى.

وبغية تفسير هذا النوع من المعرفة التي يستقيها الإنسان من وجوده، يطرح بولتمان سؤال معرفة ما يعنيه الإنسان عندما يتكلم عن الله، ويحاول الإجابة منطلقًا من مارتن لوتر الذي يقول إن الله هو القدرة التي نضع فيها قلوبنا، والتي نعود إليها في احتياجاتنا. ويمكن لهذه القدرة أن تكون المال، أو المعرفة، أو الصداقة، أو الشرف، وإلى غير ذلك. وفي العالم، هذه القدرة ليست بقدرة خاصة، بل هي القدرة الكلية، الجيروت، التي تحتضن القدرات الخاصة كلها. وعليه، فإن فكرة الجيروت هي جزء من فكرة الله. ومن هذه الخلاصة

الأولى، ينتقل اللاهوتي الألماني إلى خلاصة ثانية مفادها أن هذا الإله الكلي القدرة هو أيضًا قدرة متطلّبة، لا تتطلّب المجد فحسب، بل الحقّ والأخلاق كذلك، ما يعني أن الله هو القدّوس، والحاكم الذي يستوجب العدل. ولذلك، فإنّ فكرة القداسة هي جزء من فكرة الله. ويستخلص بولتمان من الفكرة الثانية فكرةً ثالثة مفادها أنّه بما أنّ الله قدّوس، أي منزّه عن العالم، فهو أزليّ. ولهذا، فإنّ فكرة الأزليّة جزء من فكرة الله. وباختصار، عندما يتكلّم الإنسان عن الله، يتكلّم عنه ككائن كليّ القدرة، قدّوس وأزليّ. ولكن كيف يبلغ الإنسان إلى تلك الخلاصات خارجًا عن الوحي؟ من خلال وجوده!

يختبر الإنسان ضعفه في وجوده، وهو يتوق إلى أن يكون كليّ القدرة، ولكنّ عجزه عن ذلك يجعله يتكلّم عن إله كليّ القدرة، إله يصنعه على صورة يريدها له. وهو يقوم بذلك لأنّه يخضع دائمًا إلى قدرات مختلفة، كقدرات التاريخ، والطبيعة، والقدر، والموت، ما يجعل حياته قلقًا ومظلمةً إن لم يتكلّم عن قدرة فائقة تتخطّى كلّ القدرات الأخرى. والإنسان بحاجة إلى هذه القدرة، إن كانت العرق، أو العقل، أو أي قدرة تتخطّى قدرات العالم، لأنّه يأمل، في مواجهة واقع العالم، الحصول على حياة أفضل.

ويختبر الإنسان واجب الكيان في وجوده، لأنّه يعلم أنّه لم يبلغ ما يجب عليه كونه، ولذلك يتكلّم عن الله كقدّوس، ومتطلّب، وقاض. والإنسان الصادق يتوق، بحسب بولتمان، إلى أن يصحّح أخطاء ماضيه، وهو يعتبر أن تحقيق ذاته لم يتمّ في حاضره، بل هو شيء عليه أن يصبحه، لأنّه سائر على سبيل أصالته التي هي دائمًا أمامه. فالإنسان يتكلّم عن الله القدّوس المتطلّب، لأنّه يختبر عدم كماله وتحقيق واجبه، ولأنّه بحالة بحث عن الذات. ولكنّ معرفة الله هذه ليست سوى إسقاط لذات طموحاته الأخلاقية التي يجسدها في مثال يبلغه إلى الصراط القويم، مثال يسمّيه الله القدّوس.

ويختبر الإنسان، أخيرًا، هشاشة وجوده، ومحدوديّة الزمنية، ولذلك يتكلّم عن الله كآزليّ. ولكنّ الله يظهر هنا أيضًا كإسقاط لذاته. فوضع الإنسان اللاكامل يدفعه إلى التكلّم عن الكمال حيث الحياة بلا موت، والنور بلا ظلمة، وهو شيء لا يملكه في هذه الحياة حيث الولادة والموت. ولذلك يتساءل الإنسان عن هذه القوة التي تحطّم الموت وتعطي الحياة، ويحاول البلوغ إليها، هاربًا من الدنيا، بواسطة التأمل الفكريّ الذي يخوّله المشاركة في مملكة الأفكار الأزليّة، أو بواسطة حياة النقشّف، أو الاختبار الصوفيّ.

وخلاصة القول إنّ الإنسان، عندما يتكلّم عن جبروت الله، وقدسيتّه، وأزليّته، بمعزل عن

الوحي، لا يتكلم عن الله، بل عن ذاته. فله في وجوده معرفة معينة عن الله، لا يعتبرها الإيمان المسيحي معرفة حقيقية، بل كالسؤال عن الله. ولكن الوحي هو جزء من حياة الإنسان، بما أنه يختبره في وجوده، وبما أن وجوده يدفعه إلى السؤال عن الله. فالتكلم عن معرفة الله الوجودية تلازم تاريخية الكائن البشري، وتحدث تغيراً في التفكير حول مسألة الوحي، لأن تدخل الله يعطي الإنسان إجابة عن سؤاله، ويدفعه، ككائن تاريخي، إلى القرار. ويجب الإنسان إلى دعوة الله إليه في وجوده، لا بواسطة عقله، أو أحاسيسه، أو تصوفه، بل من خلال إرادته.

لا يرفض الإيمان المسيحي، إذًا، سؤال الله الوجودي، ولكنّه يعلن قدرته على دخول أعماقه وإيضاحه، مع تأكيد على أن الإجابات غير المسيحية كلها أوهام. فوجهة نظر الإيمان تعلن أن فكرة جيروت الله في المسيحية مختلفة عما تقوله معرفة الله الوجودية، لأن قدرة الله الكلية التي يلقاها المؤمن ليست إسقاطاً لذاته ينطلق من ضعفه ككائن، ولا هي جيروت يمكنه إيجادها في العالم، بل في الإيمان فحسب. ولا ريب أن وجه الله القدوس الذي يكشفه الوحي مغاير عما يختبره الإنسان من حاجة أخلاقية في وجوده، لأن الإيمان المسيحي لا يعتبر صوت الضمير كصوت الله، وذلك لا يعني أبداً احتقاراً للوعي الأخلاقي الطبيعي. ولكن، عندما يعترف المؤمن بأن الله قدوس، فهو يقر بأن الإنسان خاطئ، وهذا أمر لا يبلغه إلا الوحي. ولا شك في أن أزلية الله التي يكشفها الوحي مختلفة أيضاً عما تقوله معرفة الله الوجودية، لأن الإيمان المسيحي يعلن أن الإنسان الذي يلاحظ حدوده وموته لا يتكلم عن أزلية الله الحقيقية، بل عن توقيه الخاص إلى الأزلية، وهو هروب من الزمنية والتاريخية. فأزلية الله تأتي إلى الإنسان في الوحي، وهي ليست هروباً من العالم لأنها تلاقيه في وجوده.

وعليه، يظهر كل من جيروت الله، وقدسيته، وأزليته، بحسب الإيمان، كواقع نهبيوي، ولا كواقع طبيعي، ما يمنع الإنسان البلوغ إليهم من دون الوحي. إذ تظهر قدرة الله الكلية كقدرة لا مثيل لها في العالم على مغفرة الخطايا. وتُظهر قدسية الله أن حدود الإنسان خطيئته، وهي رفض الله، ولذلك تدين هذه القدسية الإنسان، وتحرره في الآن نفسه عبر المغفرة. وأما أزلية الله، فهي تجعل من حياة المؤمن حياة نهبيوية، ما يعطي الوجود المسيحي طابع الأزلية، فلا يستخرج المؤمن وجوده من العالم المخلوق، بل من أزلية الله التي يلقاها في الوحي من خلال يسوع المسيح.

وهنا يظهر التباين بين فكر بولتمان وفكر هايدغر. ففي حين يعتبر الفيلسوف أن أصالة الإنسان تنبع من أخذه قراراته انطلاقاً من ذاته، لا انطلاقاً من العالم، يجيب بولتمان قائلاً بأنه حتّى القرارات التي يأخذها الإنسان انطلاقاً من ذاته لا تجعله أصيلاً، لأن ذات الإنسان جزء من العالم. فلا يبلغ الإنسان أصالته بالنسبة إلى الإيمان إلّا عندما يأخذ قراره انطلاقاً من الله. وعليه، يكشف المؤمن من خلال الوحي قدرة الله الكلّية، وقديسيته، وأزليته الأصيلة، بحيث يضحى كل وجوده وجوداً نهيوياً. فهو يبقى في العالم مع أنّه ليس جزءاً منه.

يقر بولتمان أنّه عاجز عن إثبات هذه الوحي لأحد، وأنّ على الإنسان الطبيعي، إن أراد فهمه، أن يكفّ عن اعتبار معرفة الله الوجودية كجواب. أمّا السؤال المحوريّ لللاهوتي الألمانيّ فهو: إن كان وحي الله فعلاً حدثاً، فهل يقبل الإنسان الطبيعي أن يتخلّى عن معرفته الزائفة عن الله، ليسمح بكشف وجوده الخاطي، أو هل يفضل التعامي عبر اعتبار الأوهام التي يبينها انطلاقاً من ذاته كوحي الله له؟

إذاً، لا معرفة أصيلة لله خارجاً عن وحي الله الذي يلاقي الإنسان في وجوده، ما يجعل من هذا الوحي حدثاً.

الوحي كحدث إيمانيّ

الوحي إذاً ليس بمضمون معرفي، أو بإحساس، أو بتقوى، ومعرفة الله غير ممكنة عبر التاريخ والطبيعة. فوسيلة معرفة الله الوحيدة هي من خلال وحيه بيسوع المسيح، في وجوديّة الكائن الإنسانيّ وزمنيتّه، ما يجعل من الوحي حدثاً إيمانياً نهيوياً، يبطل الموت، ويعطي الحياة، كما يعلم كتاب العهد الجديد.

يبحث بولتمان عن تعريف صحيح للوحي في العهد الجديد علّه يصحّح معرفة الإنسان المسبقة، وهي «معرفة لا تعرف (nichtwissendes Wissen)»، بما أنّ فكرتها عن الوحي غير صائبة. ويعلم كتاب العهد الجديد أنّه لا يمكن للإنسان أن يكون مصدر حدث الوحي، لأنّ الوحي عمل من الله يسأل الإنسان، عمل قوامه يسوع المسيح. ولا يمكن رؤية هذا الحدث إلّا من خلال الإيمان، وهو يكون مع الوحي حلقةً مقفلةً، بحيث لا يمكن التكلّم عن أحدهما من دون التكلّم عن الآخر. والإيمان موقف إنسانيّ من ناحية إجابة الإنسان على دعوة الله فحسب، ولكنّ الإنسان عاجز عن الإيمان إن لم يدعّه الله، ويعطه الإيمان، ويخلقه في قلبه، لا كشّي، طبيعي، بل كأعجوبة. فالإنسان الطبيعيّ لا يمكن أن يكون مؤمناً، لأنّ

الإيمان بالنسبة إليه إمكانية يمكنه الحصول عليها إن قرّر الاستجابة إلى دعوة الله له على نحو إيجابي، وهي على الرغم من بلوغها إليه عبر الوعظ، أي عبر كلام بشري، ليست جزءاً من هذا العالم، بل نهوية. والإيمان ليس بموقف عقلي، بل هو حدث يحياه الإنسان في وجوده، حيث يصغي إلى الوحي، وإلى الكلمة التي تلقى أمام إمكانية المستقبل. ولكن حياة الإيمان هذه لا تخلو من التوتر، لأن المؤمن يعيش في العالم على الرغم من أنه ليس من العالم.

الإيمان والوحي مرتبطان في فكر بولتمان إلى حدّ يخالقانه أنه يتكلم عن الشيء نفسه. وفي الواقع، هما يعتمدان على بعضهما إلى حدّ لا يمكن للواحد أن يوجد من دون الآخر. فإمكانية الإيمان موجودة في الوحي، وإمكانية قبول الوحي موجودة في الإيمان. وبالتالي، فإنّ الوحي لم يكن ممكناً للبشر إلا عندما أرسل الله ابنه، وهو إمكانية الإيمان الحقّ الوحيدة.

والحديث عن الإيمان غير ممكن من دون الكلام عن الرجاء، لأنّ الحياة المعطاة للمؤمن عبر الوحي لا توجد في حاضره إلا كمستقبل. فهو يملكها في الإيمان لا غير، وليس في الملء، وبذلك هي موضوع رجاء، لأنّ المؤمن لا يحصل على ملكها إلا عند قيامة الأموات (ولذلك هي نهوية). وهي حاضرة بفعل الوحي، والإيمان، وقيامة المسيح، ولكنها غائبة بفعل وجود الإنسان في العالم وانصياعه إلى قوانينه. ولذلك، بما أنّ الإيمان المسيحيّ ليس بواقع واضح في العالم، يعتبر بولتمان أنّه على المؤمن أن يقبض عليه بشكل متواصل عبر قراراته، لأنّه ككائن موجود على الدوام في واقع ديناميكيّ بوجه أوضاع جديدة، وبوجه عبثية التاريخ عليه دائماً اتخاذ قرار الإيمان. فالمسيحيّ مدعو لأن يكون مسيحياً في كلّ حالة وجود جديدة، لأنّ الله يسأله دائماً عبر مستقبله.

خلاصة

ختام القول في هذا المقال إنّ بولتمان يعتبر أنّ الله يعلن عن ذاته للإنسان بواسطة يسوع المسيح، وأنّه لا يرى إلا من خلال هذا الوحي الذي يبلغ الإنسان كحدث، كدعوة من خلال البشارة. وبما أنّ الإنسان كائن تاريخي، فهو مدعو إلى القرار بوجه تلك الكلمة الموجهة إليه. فبما أن يقرّر اتباعها، وهو يعطي بذلك ردّاً إيجابياً لدعوة الله له، ما يرّره ويجعله أصيلاً، وإما يقرّر رفضها، فيبقى في الخطيئة، أي الوجود انطلاقاً من العالم، وهو وجود غير أصيل. وفحوى القول، إنّ محتوى الوحي بالنسبة إلى بولتمان هو الله الذي يظهر

كغافر للخطايا، وكمبرّر للإنسان الذي يكتشف نفسه كخلقة مسأحة، حياتها الأصلية مصدرها الله الخالق.

وعلى الرغم من بعض جوانب فكر بولتمان التي تطرح مشاكل عدّة في عالمنا الحاضر، ولاسيّما على صعيد حوار الأديان، إذ يمكن اعتبار لاهوته لاهوتاً إقصائياً، تبقى نظرتّه إلى تاريخيّة الكائن البشريّ وزمنيّته شديدة الأهميّة عند تناول مسألة الوحي والإيمان. فلا شكّ في أنّ هذه النظرة المستقاة من فلسفة هايدغر تسائل الفكر العربيّ الدينيّ بشكل خطير، برافديّه المسيحيّ والإسلاميّ. فأيّ مكان لتلك التاريخيّة في أنظومات الكنائس العربيّة اللاهوتيّة، خصوصاً في ظلّ تأثير الانتماء الطائفيّ وطغيانه، وحتىّ تشويهه الانتماء الكنسيّ والإيمانيّ؟ وأيّ مكان لتاريخيّة الإنسان البشريّ في الأنظومات الدينيّة الإسلاميّة الحاليّة على تنوّعها، وقد شوّوها الانتماء الطائفيّ؛ أيّ مكان في ظلّ صعوبة تأويل النصّ القرآنيّ، في غالب الأحيان، خارجاً عن الأسس التقليديّة، وعلى ضوء معطيات تاريخيّة وإنسانيّة جديدة لا تمتّ بصلّة إلى ماضٍ بعيد، ظروفه مختلفة أشدّ اختلاف؟

الطبيعة الإنسانية في الهندوسية

أحمد ماجد^(١)

تمثل الروح (أتمان) جوهر الطبيعة الإنسانية الماثلة للروح المطلق (برهمن). لذلك، فهي بسيطة غير مركبة؛ لا يمكن إدراكها عن طريق الأعضاء الحسية أو التحليل العقلي. إنما يتم ذلك عن طريق إدراك العارف لها عبر التجربة الدينية التي تسمح بالوصول إلى ذلك المكون الفطري في كل إنسان. ولأنها على هذه الشاكلة، تتخذ الروح من القلب الإنساني مستقرًا لها، وتعمل على تنشيط العوامل التي تساعد للخلاص من أجل أن تتماثل مع أصلها والاتحاد به. فعندما يهتم الإنسان بنقاء فطرته فإنه يتوحد بالبراهمن، ويصير مطمئن البال والنفس. لا يعني ذلك نفي العالم، أو الخروج منه، إنما يعني ضرورة نظم العالم عبر مجموعة من الأعمال الصالحة والأخلاقية التي لا ترتبط بمصلحة أو منفعة خاصة، إنما تقوم على عنصر الانسجام الذي يتيح الوصول إلى الأصل المحقق بخيرته.

المفردات المفتاحية: الطبيعة الإنسانية؛ الهندوسية؛ أتمان؛ أفيديا؛ المعرفة؛ الخلاص؛ الذات والموضوع.

كل محاولة ادعاء لتمامية معرفية أمر يحتاج إلى مراجعة، خاصة عندما يتعلق الأمر ببحث موضوع الطبيعة الإنسانية في فلسفة كالفلسفة الشرقية. فالمقدور عليه هو القيام بمقاربة منحازة، تأخذ جانبًا محددًا، وتسلب الضوء عليه، وذلك من أجل تقديم عينة عن مادة معرفية تحتاج إلى المزيد من العمل والتدقيق، ولا سيما أن السياقات النصية الخاصة بالمجتمعات لا تتشابه، بل إنها في كثير من الأحيان لا يمكن أن تفهم إلا في سياقها الخاص الناتج عن التجربة المعاشة التي ساهمت في توليد الكثير من المفاهيم الخاصة بها.

ولعل أهمية ما نثره في هذا الموضوع هو ضرورة العودة إلى التراث الإنساني، والعمل

(١) باحث في معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، بيروت.

عليه من أجل إعادة اكتشاف الإنسان مجددًا، بعدما أغرق في مدّعيات أحادية، جعلته حبسًا للمعريّات علمويّة أدّعت بلوغ الحقيقة، بينما هذا الكائن متعدّد بتعدّد الثقافات، والمجتمعات، والتجارب، وكلّ حصر له يقضي عليه، ويحيله إلى آلة تستجيب لمحفّزات ليست من أصلها، وهي مهما ارتقت لن تكون إلا الآلة.

في فضاءات الموضوع

يسعى هذا البحث إلى تقديم رؤية الفلسفة الشرقية للطبيعة الإنسانية، وهو لا يدّعي إعطاء الصورة الكاملة والنهائية، فهذه الفلسفة واسعة النطاق ومتعدّدة، ولا يمكن لبحث لا تتعدّى صفحاته الوريقات القليلة الإلمام بها، والإحاطة بمحيطها الواسع، فكلّ ما يمكن الخوض به هو ركن محدود من جانب بحر واسع متلاطم الأمواج، فنقف عند تخومه، لتتكلم فيه وعنه، علمًا أنّ حجم الجهد المبذول في هذا الباب من الفكر الإنساني لا يزال قاصرًا وضيئًا في اللغة العربية، وهو يعتمد التكرار للمعلومة من دون الخوض في تفاصيلها. فالمكتبة العربية في هذا الموضوع، كما يقول الدكتور عليّ زيعور، «لم تعرف بعد الكافي من الأبحاث في ميدان الفلسفات تلك، وإنّما تستند على ما تقدّمه بعض اللغات العالمية»^(١). ولم تذهب هذه اللغات إلى الينبوعيّ، فأنحازات وابتسرت، وقدّمت أفكارًا مسبقة، تكتنر في نفسها صورة الرجل الحكيم الذي وصل إلى الحقيقة وأراد أن يعمّمها، انطلاقًا من نموذج الخاصّ، فكان أقرب إلى الواعظ الذي يعرض ليعطي دروسًا في الواجب اتّباعه للتخلّص من أمراض الحضارات الخاصّة.

وبالتالي، فما نسعى إليه، من خلال هذا البحث، هو الكلام عن الطبيعة الإنسانية في الفكر الشرقيّ، والهندوسيّ على وجه الخصوص، من دون أن نتعدّاه إلى غيره، على أن نقوم بتقديم قراءة تعتمد نماذج متعدّدة منه أسهمت فيه، وعلى أن نعتد المنهج الوصفيّ الذي يكتفي بوصف الظاهرة والحديث عنها، من دون مقارنتها مع غيرها من الظواهر. وأردنا من هذا الاختيار للمنهج تقديم صورة حقيقيّة للنموذج المعالج، من دون الغوص في مقاربات قد تزيج الموضوع عن الغايات التي يسعى إليها، علمًا أنّ الهندوسيّة غنيّة بالرؤى التي أسّست لعناصر فلسفيّة يمكن إثارتها والحديث عنها. فدراسة فكرة الذات-الشامل، مثلًا، موجودة في الهند، حيث تتمثّل باتّحاد الأتمان Atman مع برهمن Brahman، ثمّ

(٢) عليّ زيعور، الفلسفة في الهند (بيروت: مؤسسة عزّ الدين للطباعة والنشر، ١٩٩٣)، الصفحة ٦٠.

يأخذها أفلوطين؛ وهي قائمة في الغنوصيات، ثم في بعض قطاعات الفلسفة الإسلامية، فالمعلم إيكهارت Eckhart، وصولاً إلى هيغل.

ولذلك، يقدم هذا البحث مقارنة «تحاول أن تكون موضوعية» للطبيعة الإنسانية في الفكر الهندوسي. وسنحاول قدر الإمكان العودة إلى النصوص الأصلية عند بدء توضيح الفكرة، على أن يقدم لهذا الأمر بمقدمة توضع هذا التفكير، وتحاول أن توضح العوامل المؤدية له، ليتقل بعد ذلك إلى الرؤية العامة للطبيعة الإنسانية في الهندوسية، على أن نصل بعد ذلك إلى آراء بعض المدارس الفكرية حول هذا الموضوع.

الهند، نظرة في المرجعية

لا تعرف الهند نفساً فكرياً محدداً ومنظماً، يشمل بنظرة واحدة، عقلية وكبرى، التعميمات الأساسية كلها حول المبادئ الأولى، والإنسان، والحياة. إذ لم يهتم هذا التراث الحضاري بالتعريفات والنزعات المذهبية التي تضبط الفكر الإنساني في إطار قوالب جامدة، ولذلك نرى تشتت التعريفات وتنوعها. فإذا أخذنا مفهوم الفلسفة، لوجدنا أقرب كلمة إليها هي «أنفيكشيكي-فيديا Anvikshiki-Vidya»، أي علم الاستقصاء. ذلك أن هذا العلم يهدف إلى البحث بواسطة الفكر المنطقي، ويعتبر آخرون أن علم الذات (أتمان فيديا Atman-Vidya) هو الذي يرادف هذه الكلمة، لأنه يبحث في الإنسان، بينما يرى آخرون أن درشنا Daršana هي التي تعني الفلسفة لكونها تعني منهجاً، أو وجهة نظر، أو مذهب. وهذا ما يؤثر، وبشكل أولي، على الطبيعة الذاتية للفكر الهندوسي، حيث يتقل الفكر باتجاه المعيش لتحقيق أهداف الوجود الأربعة، المتمثلة بـ«الأرتها Artha»، أي الحياة، من أشياء وممتلكات، والـ«كاما Kama»، أي اللذة التي تبحث في ملخصات شهيرة هي «الكامسوترا»، والـ«دهارما Dharma»، أي الواجبات الأخلاقية والدينية، وأخيراً الـ«موكشا Moksha»، أي الخلاص الروحي^(٣).

ويجعل هذا التصور للفكر التعامل معه على أنه أمر مذهبي مستحيل، لأن المقياس هو العمل، لا القول. والغاية هي الخلاص من برائن هذا العالم المادي، لا الانخراط فيه، وإن كان هذا لا يعني فض العلاقة مع العالم، فهو الإطار الذي تتحرك فيه الروح لبلوغ غايتها

(٣) الفلسفة في الهند، مصدر سابق، الصفحة ٧٥.

القصوى. من هنا، تنخرط النفس الجزئية بالنفس الكلية؛ أي تتحد الذات بالذات العليا والطبيعة لتحقيق التجانس التام. فالهندوسية تسعى إلى تدوير كل شيء في المطلق، ولذلك حتى الكتابات الدينية تبدو كوحداث متنوعة ضُمت بين دفتي كتاب.

وهذا النمط من التفكير، يحيل الآخر إلى موضوع تقاربه الذات. معزل عن قائله، فتختار ما يتناسب معها لتحقيق نفسها، على افتراض مسبق يقول بوجود عدالة أخلاقية كلية^(٤) (الريتا Rita) تحكم الكون وتدفع به إلى دائرة من الحيات لا تتوقف إلا عند تحقيق الخلاص. ومن شأن هذا الموقف «أن يُلقى بالمسؤولية عن الوضع الإنساني على كاهل الموجودات ذاتها، فنحن مسؤولون عما نحن فيه، وعما نحن نؤول إليه، وقد قررنا بأنفسنا ماضينا، وسوف نقرر مستقبلنا»^(٥). فالهندوسي ليس محقق نصوص، إنه عارف، يضع الذات في الموضوع ويذوب فيها، أي يحضر في المعرفة ويتحد معها، إنه يحدسها، لا بواسطة العقل والتصورات، حيث التحليل والتقطيع، والبقاء في الخارج^(٦)، وهذا ما يعكس رؤية غير معزولة عن الوجود الأنطولوجي في الفلسفة الهندية، ولا عن الظواهرية فيها.

فالهندوسية في تراثها الباطني لا تسعى إلى اكتشاف العالم، أو صنعه، أو تحويله، إنما تعمل على وعيه من أجل كسر الحضور في الطبيعة، لذلك تتحول إلى إجراءات قلبية، تلح على بناء الداخل، لا على مجاهدة العالم وتناوله، وهذا ما يجعل، حتى الكلام، لا قيمة ذاتية له، فيتحوّل إلى مجموعة من الرموز والحالات النفسية الاعتبارية، ولكنها عندما تعود إلى المجتمع تمحي أمام سلطة النحن التاريخية الاجتماعية، وكأنّ الهندوسية عبارة عن مرآة عاكسة تتوحد فيها أشياء العالم بتنوع الحاضرين فيها، وهذا ما ينطبق على الإنسان، ولا تخرج عنه حتى اللغة، لذلك تتحوّل السنسكريتية إلى لغة أصل تنطوي تحتها اللغات الأخرى.

(٤) الريتا هي النظام الطبيعي والأخلاقي للكون، ووفقاً للهندوسية، فإنّ الإله فارونا هو الذي يقوم على حراسة هذا النظام؛ انظر، جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٩٩ (الكويت): المجلس الوطني للثقافة والعلوم والفنون والآداب، تموز-يوليو ١٩٩٥).

وكان هذا النظام حاكماً في عصر كريتا Krita، الذي تصفه الموسموني بأنه عصر الصلاح والخير، والتمسك بالدين، حيث كان الناس يتمتعون بالسعادة والرخاء، وكانت الأرض تبت لهم كل ما يشتهون؛ انظر،

The Laws of Manu, Sacred Books of the East, trans. G. Buhler, ed. M. Müller (New Delhi: Aryan Books International, 1993).

(٥) الفكر الشرقي القديم، مصدر سابق، الصفحة ٢٩.

(٦) الفلسفة في الهند، مصدر سابق، الصفحة ٧٨.

في خلق الكون والإنسان

لا تخلو الكتب الدينية الهندوسية من الحديث عن أصل الإنسان والكون، وهي تحتوي على أربع نشكُونيات^(٧) على الأقل، وهي تأتي على ذكر هذا الأمر، وقد صيغت بلغة أسطورية رمزية، وهي:

١. الخلق عن طريق تخصيص المياه الأصلية^(٨).
٢. الخلق بتقطيع جبار أولي هو بيروزا Purusa^(٩).
٣. الخلق بدءاً من واحدة-كلية Unité-totalité،
كائن ولا كائن في الوقت ذاته^(١٠).
٤. الخلق بفصل السماء عن الأرض^(١١).

ولن يدخل هذا البحث في حديث تفصيلي عنها، لأنها لا تطال المطلب الذي نعمل عليه بشكل مباشر، كما أن اللغة التي صيغت بها تحتاج إلى تفسير يكشف عن معناها اللاهوتي،

(٧) المفصود بالنشكُونيات أصل المادة الأولى التي منها جاء هذا الكون. وهي ترجمة للكلمة الفرنسية Cosmogonies، والتي تعني نشأة الكون.

(٨) في الأنشودة الشهيرة للريح لهذا، إن الإله المتخيل مثل هيرانيا غاربها Hiranya Garbha، الجنين الذهبي يرغرف فوق المياه، وباخترافها يخسب المياه التي تولد إله النار (آغني). وتوجد الإتهارفا فيدا الجنين الذهبي مع العمود الكوني سكامبها. وتضع الريح فيدا البذرة التي تلقها المياه في علاقة مع الصانع العالمي فيزفاكارمان VisvaKarman، ولكن صورة الجنين لا ترتبط مع هذه الشخصية المقدسة المتعددة الصفات بامتياز. في هذه الأمثلة، بهننا الفوارق الأسطورية، فاصولية كانت تمثل الجنين الذهبي، كبذرة الإله الخالق الهائلة على المياه البدئية؛ انظر،

M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses* (Paris: Payot, 1978), p. 237.

(٩) وهذه التشكونة ترد في نشيد «بوروساسوكا Purusasukta»، فالجبار الأولي بيروزا (الرجل) صور في آن واحد ككلية كونية، وكائن خنثي. فهو يخزن الطاقة النسوية المنجبة (فراج Viraj)، ومن خلالها يفرغ بفعل الولادة. فالخلق نتيجة تضحية كونية، إذ إن الآلهة ضحت بالإنسان، ومن خلاله أوجدت المخلوقات، بكل تنوعها، الكون، والإنسان، والحجر، وهذا ما يجعل بيروزا، في آن واحد، متعال ومائل؛ انظر،

Histoire des croyances, op. cit., p. 237.

(١٠) وردت هذه التشكونة في الريح لهذا. وتبدأ بالنسأل بكيف وجدت الأشياء من التناقضات: الكائن واللاكائن، الموت واللاموت. وتصل إلى القول بأنه، من الأصل، كانت الظلمات مخبئة في الظلمات، لكن الحرارة المباشرة بالنقش (تابا Tapas) أولدت الواحد الموجود بالقرّة (أبهو Abhu)، أي الجنين، والمغطى بالحناء (أي المياه البدئية)، ومن هذه البذرة (الموجودة بالقرّة) تكوّنت الرغبة (كاما Kama) وهذه الرغبة ذاتها هي التي كانت البذرة الأولى. وانقسمت هذه البذرة من أعلى ومن أدنى (مبدأ ذكروري ومبدأ أنثوي)، وبدأت عملية الخلق؛ انظر،

Ibid, pp. 237- 8.

(١١) التشكونة الأخيرة، وهي التي تتحدث عن تطيع فرثا على يد أندرا؛ انظر،

Ibid, p. 238.

وفي المؤدى العام الذي نريده هو أنّ أصل الوجود لغز، لا يستطيع أحد أن يصل إليه. ويتعيّن على المخلوقات البشرية أن تظلّ منفتحة على هذا السرّ.

تقول ترنيمة فيديّة:

١

في البدء لم يكن هناك وجود ولا عدم،
لا وجود للعالم ولا للسماء فيما وراءه
ما الذي أسدل عليه الستار؟ أين؟ من الذي منحه الحماية؟
أكان هناك واد عميق لا يُسير له غور؟

٢

آنذاك لم يكن هناك موت ولا خلود، وما من أثر لليل، أو نهار
لم يكن هناك سوى الواحد الذي يتنفس، دوغما نفس، بدافع من ذاته
وعدا ذلك، لم يكن ثمة شيء على الإطلاق

٣

وكان هناك ظلام، يلتف بالظلام
وكلّ هذا كان طاقة لا تمايز فيها
ذلك الواحد الذي حجب الخواء
كُشف النقاب عنه من خلال قوّة الحرارة-الطاقة

٤

في البدء كان الحبّ
الذي كان البذرة الأولى للعقل
وفي سعي الحكماء الحكمة في أفندتهم، اكتشفوا الصلة بين الوجود والعدم

٥

لقد انقسموا بالعرض، فما الذي كان أسفل وما الذي كان أعلى؟
كان هناك حاملون للبذرة والقوى الهائلة
دافع من أسفل وحركة إلى الأمام من أعلى

٦

من ذا الذي يعرف حقاً؟ من ذا الذي يمكنه أن يقول هنا؟

متى ولد هذا الخلق؟ ومن أين جاء؟

لقد جاء الآلهة بعد خلق هذا العالم. فمن ذا الذي يعرف من أين جاء؟

٧

ذلك الذي من رحابه جاء الخلق

سواء كان يضمّه معاً أم لا

هو الذي يراه في السماء العلا، هو وحده الذي يعرف أو ربّما حتّى يعرف (١٢)!

تُظهر هذه التريمة تعميمات من دون تحديد الأشياء التي تريد الحديث عنها بدقة. فهي تشرح وحدة الحقيقة من خلال اعتبار أنّ ما يظهر لدينا في هذا الكون من تضادّ يمكن إحالته إلى وحدة الأصل، وهو ما لا يمكن توضيحه من خلال فكر تصوّري، بل يجب أن يمرّ بالتجربة المعيشة، ويعود سبب ذلك إلى قصور اللغة في التعبير من جهة، وإلى عدم إمكانية العقل في الوصول إلى ما وراء العالم المحسوس.

فالهندوسيّة لا ترى في التحليل العقلي وسيلة ناجحة في المعرفة، لا سيّما عندما يطال الموضوع الدين، وهي تعتبر عالم الحسّ مخاتلاً وقابلاً في الطبيعة. وهذا ما يجعل الباحث في المواضيع المتافيزيقيّة كالكينونة واللاكينونة عرهما لا يجد إلاّ ظلاماً.

وسيحيل هذا الكلام، من دون شكّ، إلى الذات، حيث بالإمكان أن يجد الإنسان حقيقة معنى الوجود الإنسانيّ. وفي هذا المجال أشارت التريمة بالتحديد إلى القلب، باعتباره الأصل الذي يستطيع الإنسان أن يني عليه معرفته عبر الحبّ، وكأنّ الهندوسيّة، في هذا المجال، تقول، من عرّف نفسه فقد عرّف ربّه، وبالتالي، وصل إلى فهم حقيقة الوجود. معظاها كّلها. وفي هذا المجال، تقول بهاغافاد كيتا *Bhagavad Gita*^(١٣):

متى تنبثق جميع الأشياء؛ كلّ شيء، يأتي من الله^(١٤)، ويعود له. ومن ثمّ، فبذلك يبلغ المرء الطمأنينة، ويحبّ، ويسامح، ويغفر لكلّ شيء كلّ شيء. الله هو المأمّن، وهو الخلاص، وهو محبة^(١٥).

(١٢) الفكر الشرقي القديم، مصدر سابق، الصفحات ٤٦ و ٤٧.

(١٣) الأنشودة الإلهية.

(١٤) «متها شارفام برافاتي» (Matha Sharvan Pravatate).

(١٥) الفلسفة في الهند، مصدر سابق، الصفحة ٨٤. آلياً أن ترك لفظ الجلالة كما ورد في الترجمة التي قدّمها الدكتور عليّ زيمور، والتي راعت، من دون شكّ، تقديم الهندوسيّة إلى المسلمين، مع العلم أنّه لو تمّ ترجمة الكلمة بالمطلق لكان أصوب، لأنّ الفكر الهندوسيّ يميل إلى عدم التحديد.

فكل الكائنات في هذا الكون متماثلة، وهي تشترك في ما بينها بالروح الساري الشامل، البراهمن، وهذا ما يجعل الإنسان موجوداً فيه، والإنسان موجود في كل كائن؛ في النبات كما في الإله. تلك هي الدلالة العميقة للعبارة المشهورة «تات تفام أشي Tat tvam Asi»، أي «أنت هو ذاك».

تنطلق الهندوسية من وحدة مركزية هي البرهمن، الذي يُستخدم كمسكن للكائنات فاطبة؛

ويسكن هو في الكائنات كلها. إن الذي يرى ذاته في جميع الكائنات، ويرى جميع الكائنات في ذاته، يُصبح بذلك هو والبرهمن الأسمى واحداً. [...] للحقيقة، إن المبدأ الذي تولّد منه جميع الكائنات، والذي تعيش فيه عندما ترى النور، والذي تدخل فيها عندما تموت، ينبغي عليك معرفته: ذلك هو البرهمن^(١٦).

وهكذا، نستطيع أن نصل إلى الحديث عن الطبيعة الإنسانية، وكيفية تشكيلها في هذا العالم، من دون تناول موضوعات أخرى، وسنعرض ثلاث مدارس هندوسية نظّرت لهذه الفكرة.

الطبيعة الإنسانية

تمثّل الروح، التي تسمى بـ«أتمان Atman»، جوهر الطبيعة الإنسانية. وقد ورد في كاتا أوبنيشاد Katha Upanishad

إنّها أصغر الصغائر، وأكبر الكبائر، إنّ الروح مستقرّة في قلب جميع المخلوقات. والإنسان العارف يستطيع أن يشاهدها، لأنّه قد نال الخلاص من الآلام، وقد حصل على الاطمئنان القلبي والعقلي. ولذلك يستطيع أن يشاهد عظمة الروح^(١٧).

هناك روحان تشربان وتذوقان ثمرة الكارما في عالم الأعمال الطيبة، وكلتاها تستقرّان في قلب الإنسان، وهو المكان المقدّس المحترم، لأنّه مستقرّ الإله العظيم كذلك. والعارف يتحدّث عنه بأنّه نور ينوّر قلب الإنسان، والإنسان العاديّ الذي يقدر القرايين والقرايين الخاصّة بـ«نيكتاس Nicektas» تدرك وتعرف هذه الحقيقة^(١٨).

(١٦) المصدر نفسه، الصفحة ١٣٦.

(١٧) Katha Upanishad, ed. and trans. M. Müller, part II, vol. 15 (New Delhi: Aryan Books International), p. 24.

Ibid, p. 12.

(١٨)

وورد في كاتا أوبينشاد، كذلك، «إنّ الروح لا يمكن إدراكها عن طريق أعضائنا الحسيّة. ويمكن من إدراكها العارف الذي قد حصل على نور المعرفة المتعالية عن طريق إدراكه اللطيف»^(١٩). وتؤكد الفيدات هذه الحقيقة قائلة:

إنّ الروح حجمها حجم إبهام اليد، وهي تستقرّ في قلب الإنسان. فكما أنّ البراهمن يحتلّ مكانة بارزة في هذا العالم، فهي أيضًا مستقرة في قلب الإنسان من أجل أن عمده بأسباب الحياة^(٢٠).

وهنا يُثار سؤال: لماذا لا يدرك كلّ إنسان هذه الحقيقة؟ وتردّ الهندوسيّة أنّ الإنسان، ونتيجة علاقته بالطبيعة، يمتلك نوعين من الروح: الأولى هي الأتمان، وقد سبق الحديث عنها؛ والثانية هي جونا Guna، وهي تتحمّل مسؤوليّة مرافقة الإنسان أثناء حياته الأرضيّة. وبحسب الهندوسيّة، وبحكم الطبيعة البسيطة والمتعالية للأتمان، لا يمكن أن يكون لها دور مباشر مع الجسد. وبالتالي، اقتضت الحكمة وجود رابط لها يتلاءم مع البنية الماديّة، فكانت الجونا كعنصر فطريّ، يرافق الإنسان بالوجود المادّيّ، وهو يتّسم بخصائص ثلاث: «ستوا جونا Sattva guna» و«راجا جونا Raju guna» و«تاماجونا Tama guna». ولهذه الجونات خصائص متعدّدة، فالأولى تمثّل صفة الصلاح والخير في الإنسان، والثانية النشاط والهمّة فيه، بينما الثالثة تمثّل الجانب المظلم، فالذي يهتمّ

بجانب الخير والصلاح في نفسه، فإنّه يصعد إلى عالم الجنّة بعد الموت، والذي اهتمّ بجانب النشاط فيبقى في عالم الوسط، أي الأرض. والذي قضى حياته في إشباع رغباته دون أن يبالي لسنن الإله في الكون، فإنّه يدخل عالم جهنّم بعد الموت^(٢١).

وهذا ما يحيل إلى أنّ الجونات عناصر فطريّة في الإنسان، هي الأتمان من ناحية الأثر الذي تتركه فيها، ولكنّها غيرّها في الوقت نفسه، نتيجة علاقتها بالمادّة، وكأنّنا هنا أمام نفس وروح. فالنفس هي التي تحدّد الإنسان في طبيعته الأرضيّة، وعند ترك الروح للجسد لا يبقى إلاّ الأتمان. فالجونات هي النفس أو الروح التجريبيّة، كائن نفسعضويّ موجود في الإنسان، وهي بحكم علاقتها المباشرة مضلّلة، لذلك يخطيء الجاهل فيحبسها النفس الحقيقة:

Ibid.

(١٩)

Athrvā Veda, trans. R. Pandey (New Delhi: Diamond Pocket Books, 2005), p. 19.

(٢٠)

L. N. Chaturverdi, *The Teachings of Bhagavat Gita* (New York: Sterling Publishing, 1991), p. 350.

(٢١)

ومن الواضح إذا كانت الجونا قادرة على أن توقع الإنسان في شركها، فإنها ينبغي أن تُحمل على حمل الجَدِّ، إذا ما أُريد لمحاولة تحقيق الأمان أن تُحمل على المحمل نفسه. وإذا كان الأمر كذلك، فإن حياة النفس التجريبية في المجتمع ينبغي النظر إليها بجدية، ذلك أن نوعية الحياة التي يعيشها المرء ستقرّر مدى التقدّم الذي سيتمّ إحرازه في السعي من أجل الأمان، ذلك أنه من الجلي أن البشر لا يمكنهم العيش على نحو مستقل عن المجتمع^(٢٢).

وهكذا نستطيع أن نقول إن الجونات ترتبط بالحياة الأرضية والأهداف الإنسانية فيها، وهي تساهم من جهة في دمج الإنسان في المجتمع الذي يعيش فيه، ومن جهة أخرى تحدّد واقع الأمان، وتقرّر المصير المستقبلي للإنسان في الحياة القادمة. وحتى لا نتوسّع، نكتفي بهذا المقدار لتعالج آلية قراءة بعض المدارس الهندوسية للطبيعة الإنسانية، وفي هذا المجال سيتمّ الاشتغال على ثلاثة اتجاهات فكرية وهي: (١) مدرسة السماخايا يوغا، و(٢) مدرسة ناياياويششكا، و(٣) مدرسة فيدانتا.

مدرسة السماخايا يوغا^(٢٣)

تقوم هذه المدرسة على الاستقصاء والتتبّع للوصول إلى الحقيقة. وتقوم تعاليمها على التمييز بين عالمين: (١) المادّي، «براكرتي Prakrti»، و(٢) الروحي، «بيروزا Purusa». وهذان العالمان واقعيتان، فإذا كان العالم الروحي أكثر واقعية، لكننا لا يمكننا أن نغض الطرف عن العالم المادّي التجريبي، فمن دون فهمه وفهم هدف الوجود فيه، لا نستطيع الخروج منه. فلهذا العالم المادّي سبب في الوجود، وهو يعود إلى السبب نفسه الذي نتجت عنه الروح نفسها، فموجودات هذا الكون واحدة، ولكنها تختلف من ناحية تنزّلها أو ارتقائها، فهما من طبيعة واحدة، والاختلاف هو في الصورة التي تأخذها. فالزهرة المصنوعة من الذهب هي ذهب أساساً، تماماً كالشجرة المصنوعة من الذهب. والفارق لا يشمل إلا الاسم والصورة، وليس المادة التي تُصنعان منها^(٢٤). ولكن هذا لا يعني أنهما واحد، حيث تؤكد هذه المدرسة على وجود الروح وأزليتها، وهي تفرق عن الطبيعة مع اشتراكهما بكونهما غير مخلوقين؛ أي لا بداية ولا نهاية لهما^(٢٥).

(٢٢) الفكر الشرقي القديم، مصدر سابق، الصفحة ٦٧.

(٢٣) J. R. Ballantyne, *The Sankhya Aphorisms of Kapila* (South Carolina: BiblioBazaar, 2009), p. 48

(٢٤) انظر، الفكر الشرقي القديم، مصدر سابق، الصفحة ٨٨.

(٢٥) R. Garbee, "Sankhya," in J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, vol. XI (New York: T&T

Clark), p. 191.

هذا وتذهب هذه المدرسة إلى القول إن كل ما في عالم الطبيعة هو لخدمة الروح، فهي تتحكم بعناصرها غير العاقلة، التي لا تقوى على الفعل بنفسها، فعندما يقول الإنسان إنه يفعل أمراً ما، تكون الروح هي الفاعلة على الحقيقة. وهذا لا يعني أن الروح تتحرك إلا على سبيل المجاز لا الحقيقة. فالروح عبارة عن جوهر نوراني عاقل، لا يشبهها شيء، فهي متفردة ومن دون صفات، لأنها لو كانت متصفة بصفات لخفضت للتغيير^(٢٦).

وتابع هذه المدرسة بالحديث عن الطبيعة الفردية للروح، ولو كان الأمر على خلاف ذلك لانتفت إمكانات الخلاص من جهة، ومن جهة ثانية، لكان موت الكائن الواحد موتاً للجميع، وهذا ما لا ينطبق على الواقع الموضوعي. لذلك، فالروح أشبه ما تكون بالصورة التي تتحد بالمادة فتعطيها أبعادها الواعية.

ولذلك، تصل هذه المدرسة إلى القول إن الروح مطلقة غير مقيدة بأي شكل من الأشكال المادية والنفسية المختلفة، مثل الحواس أو اللذة والألم، لأن هذه العناصر متغيرة غير ثابتة، وكل تغيير يخضع للفهم والإدراك، وهذان العنصران من صفات الطبيعة لا الروح، في حين أن الروح متميزة تميزاً تاماً عن الطبيعة^(٢٧). ولذلك، «عند نهاية الفترة الأرضية، وعندما تتحرر من الصبغة الأرضية، تبقى الروح في نفسها شفاقة مستقلة كما كانت من قبل»^(٢٨). وهذا يعني أنها تعود إلى حالتها الأصلية، حيث لم تتصف بصفات على الإطلاق. فإذا تقرر أن الروح لا تخلق، فإن مدرسة ساماخيا يوجا تعتقد بأن الخلق والإبداع كله كان من أجل الروح، من برهما إلى الكائن غير الحي الأخير، حتى يتم التمييز بين المادة أو الطبيعة والروح. ويبدو أن خلق برهما «وهو الإله» كان من أجل الروح^(٢٩).

فالروح بروشا في هذه المدرسة أشبه ما تكون بالنور الساطع، والبراكرتي بحيرة ماء، تعكس ذلك النور، من دون أي تدخل بينهما، وما نشهده على براكرتي لا يمكن الحديث عنه باعتباره بروشا، لأن لبراكرتي طبيعة جوهرية خاصة بها، تعبر عن واقعها المطلق نفسه:

وينظر نظام تطوّر البراكرتي الذي جرى تصويره في فلسفة الساماخيا إلى الإضاءة الأولى للبراكرتي (المادة) من قبول البروشا (الروح) على أنها بودي Budhi، أو مهات Mahat،

The Sankhya Aphorisms, op. cit., p. 94.

Ibid, pp. 104-5.

Ibid, p. 122.

Ibid, p. 167.

(٢٦)

(٢٧)

(٢٨)

(٢٩)

أي العظيم، وعندما يصبح هذا الانعكاس واعياً بذاته فهو صانع الأنا [...]، أو أهامكارا Ahamkara، المسؤول عن التفرد في الطبيعة. ومن هذا التطور يخرج الذهن، وكذلك أعضاء الحس، وأعضاء الفعل، وجواهر الأشياء التي نحسها، ونعمل عليها. وأخيراً، تنشأ موضوعات العالم الجامدة، وعلى هذا النحو تفسر مدرسة الساماخايا أصل الواقع المعيش كله^(٣٠).

إذا، الروح والجسد موجودان جوهرين. وكلاهما، برأي هذه المدرسة، أزليان أبديان، وهما لا يمكن أن يتحدا معاً على سبيل الحقيقة، وهذا ما دفعها إلى الحديث عن الرابط الذي سبق أن أشرنا إليه سابقاً باسم النفس، الذي يقيم علاقة مع الجسد، ويختص به، وتنسب الأعمال إليه بسبب هذه العلاقة، وتنعكس النتائج التي يصل إليها على الروح.

وهكذا، تعتبر هذه المدرسة أن الجسم اللطيف الروحي، بروشا، يحتاج إلى الجسد الكثيف، براكريتي، من أجل الخلاص، موكشا، الذي لا يحصل نتيجة حياة واحدة، بل يحتاج إلى حيوات متعددة تساعد في تحصيل العلم والمعرفة المنشودة لكي يصل إلى مرحلة الفصل التام بينهما^(٣١). وفي حال العجز عن القيام بهذا الأمر، يبقى الإنسان يدور في الدائرة اللامتناهية من الولادة والموت.

وموضوع المعرفة يمتاز بحساسيته ودقته، لأن المعرفة، في كثير من الأحيان، تتجلى بشكل خاطئ على نحو كيفية تجلي وعي البراكريتي السيكونيائي بشكل يوهم كأنه وعي خاص، فيظنّها الإنسان وعياً حقيقياً، فيتوهم الوصول إلى الحقيقة، ولكنه لا يحقق من خلالها شيء، فيبقى مشدوداً إلى العالم المادي، لأن الذات لم تستطع أن تقتنع بأنها ليست مجرد كيان نفسعضوي، وهي بدل الاعتناق كافحت للحفاظ على وجودها كما تعيه، وألحت لخلق الأنا.

وعليه، على الإنسان أن لا يسعى إلا لبلوغ الخلاص، وعليه أن لا يهتم حتى بالجنة، لأنها تبقى الإنسان في حال من المعرفة الناقصة التي تستوجب عودته إلى الأرض، فالخلاص لا يعني إلا نزع عوائق الروح في فهم وإدراك حقيقة مهمة، وهي أنها حرة، وحتى الجنة لا تضمن الخلاص من التناسخ. وهذا ما يعني الذهاب إلى عالم القمر لأن الإنسان سيعود إلى الحياة الأرضية، لأنه لم يستطع أن يتخلص من السبب الذي يجعله مضطراً للعودة إلى الحياة،

(٣٠) الفكر الشرقي القديم، مصدر سابق، الصفحة ٩١.

(٣١)

وهو عدم التمييز بين الروح والمادة^(٣٢).

من هنا، دعت هذه المدرسة إلى نظام اليوجا من أجل الوصول إلى حالة نقيّة من الروحانيّة الحاصلة في الشعور المتعالّي؛ حيث تهّدأ جميع أفكار الإنسان، ويتطهّر الإنسان من الأدران المادّيّة، فالذهن يحصل على العقل النقيّ، وهذه هي حالة النفس الطاهرة. فيتحد الاثنان، ويسمّى هذا الاتحاد «كيواليا Kivalya»^(٣٣). وترتبط الأرواح الفرديّة بـ«الروح الكبرى Visesa Purusa»، التي تحدّد لها خصائص الانجذاب والانفصال مع المادّة بحسب إرادتها وحكمتها، فهي مخزن الحكمة المتعالية Sattva Guna.

مدرسة نياياويششكا

مدرسة نياياويششكا، أي المعرفة الحقّة، وهي جاءت كردّ فعل على الاتّجاهات المادّيّة والبوذيّة التي بدأت تعصف بالفكر الهندوسيّ، حيث لم يعد بالإمكان الاكتفاء بالتنظير، فلا بدّ من اللجوء إلى البرهان من أجل دفع حجج الخصم، وتأكيد حقانيّة الهندوسيّة. فالمعرفة، بالنسبة إلى هذه المدرسة، عمليّة كشف عن موضوع خاصّ ومحدّد. وبقتضي التعامل معه استخدام ما يلائمه من عناصر معرفيّة، وهذا ما يفضي إلى الإدراك الحسيّ، والاستدلال، والقياس، والبرهان، وهذا ما يجعل كلّ عمليّة معرفيّة عمليّة تحليليّة تقتضي معرفة الأمور الآتيّة:

١. الذات العارفة؛
٢. الموضوع المراد معرفته؛
٣. الموضوع كما هو معروف؛
٤. الوسائل التي من خلالها سيغلدو الموضوع معروفاً^(٣٤).

وسيكفي هذا البحث بعرض العناصر التي تتعلّق بالموضوع مباشرة، أي الطبيعة الإنسانيّة، حيث أكّدت هذه المدرسة أنّ الروح لا تنتمي إلى عالم الطبيعة، فهذا العالم عبارة عن المكان الذي يحصل فيه الإدراك، والرغبات، والشعور بالسعادة والألم وغيرها، وهي

Ibid, pp. 246- 58.

S. F. Muni, *Yoga* (New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2006), p. 167.

(٣٢) انظر، الفكر الشرقيّ القديم، مصدر سابق، الصفحة ١٠٦.

(٣٢)

(٣٣)

(٣٤)

من الأمور المتغيرة السيالة، بينما الروح أزلية ثابتة، بها يستطيع الكائن الإنساني أن يقول «أنا». فالروح هي الذاتية التي تميز الفرد عبر عملية إدراكية معرفية، تُستخدم فيها الحواس والجسد^(٣٥). ولو لم تكن للروح هذه الخاصية لكانت العملية الشعورية الإدراكية متعددة بتعدد الأطراف التي تُدرك، ولوقع الإنسان في تناقضات لا حد لها، ولكانت هذه العملية مختصة بحالات اليقظة والانتباه، بينما نرى أن الإدراك يستمر مع الإنسان النائم.

والروح هي التي تسيطر على الإنسان. فالعين لا يمكن أن تنظر وترى، والأذن لا يمكن أن تسمع، والشعور بوجود الأشياء لا يمكن أن يقع، لو لم تكن هناك روح موجودة دون الجسد المادي. فالأعضاء الحسية على الرغم من أهميتها لا تفسر الوجود الإنساني، لأنها غير مستقلة بذاتها، وهي بحاجة إلى وجود الفاعل الذي يستخدمها، فهذه الأعضاء الحسية هي من المنتجات المادية، ولذلك لا يمكن أن يكون الشعور خاصيتها. ولعل هذا ما توضحه مشاهدة شيء بواسطة العين، ومن ثم توقف هذه الآلة، حيث يلاحظ بقاء العلم والمعرفة بذلك الشعور، مما يدل على كون العلم «أو المعرفة» ليس بخاصية هذه الحواس^(٣٦). وهذا إن دل على شيء يدل على وجود الروح وتميزها، وإلا كان الإنسان مجموعة من المشاعر المتضاربة بحسب الآلة المبركة، ولكانت الآية عبارة عن أنوات متعددة.

فالجسد المادي عبارة عن آلة نامية، فلو كان هو الأصل لكان من المفترض أن يتضمن بحسب الاستخدامات للأعضاء التي فيه، ولكان من المفترض أن تبقى المدركات الحسية في الجسم الحاس، وإذا نظرنا إلى الجنة نراها جسماً صامتاً لا حياة فيها، مما يعني أن الروح ليست أعضاء حسية، وإنما هي التي تسيطر عليها وتعمل على طريقها، وبسببها نجد التناقض بين هذه الأعضاء.

والروح أيضاً غير «ماناز Manas»، القوى العقلية، فهذه القوى أداة الروح، وهي تفكر عن طريقها، فماناز تحتوي على الذرات، ما يشي بطبيعتها المادية، لو كان التعقل خاصية الماناز لكان من الصعب تفسير إدراك الأشياء في وقت واحد عند العارف (يوجي).

فالروح بالحقيقة هي الحس والعقل، ولكنها تفرق عنهما، لأنها الباقية في الوقت الذي تزول فيه هذه الأعضاء، لأنها الحافظة الباقية المستمرة في الكون إلى أن تصل إلى خلاصها

The Nyaya Sutas of Gautama, trans. G. Jha, 1st edn. (New Delhi: Motilal Banarsidass, 1984), p. 1078.

(٣٥)

Ibid, vol. I, p. 109.

(٣٦)

بعد مجموعة من الحيات التي تؤدي إلى تطهيرها. لقد ورد في سوترا الرابع، القسم الثاني،

أنّ الروح غير الجسد المادّي، لأنّه لو كان الجسم هو الروح لما كان هناك إثم ترتّب على قتل الجسد الحيّ، لأنّه من صفة الروح أنّها لا تموت، ولذلك ترتّب الإثم على قتل الجسد يدلّ على أنّه يموت، ويترتب الإثم على موته، وهو غير الروح^(٣٧).

فالجسد يموت، والعقاب على موته، أمّا الروح فباقية تستكمل دورتها، وتوقفها في حدّ معيّن نتيجة انقطاعها عن الحياة ظلّم لها.

والروح تتحرّك بواسطة الكارما Karma التي تُعتبر السبب الرئيس للاتّصال والانفصال، وهي تتأثّر بالفعل الإنسانيّ الذاتيّ (الأنا) الذي يؤدي إلى تغييرات جوهرية فيها. من هنا نجد أنّ مدرسة نياياويششكا تعتقد بأنّ الأعمال الصالحة لا تكون متأصلة في الأرواح، وإنّما تكسيها الأرواح عن طريق أجسادها المادّية^(٣٨). وكلّما ارتبطت الأعمال بالدوافع غير المرئية كان أثرها على الروح أوقع وأجدي. فالأعمال التي تستحقّ هذه النتائج الحسنة غير المرئية تتمثّل في العمل الشرعيّ، مثل الاهتمام بالصوم، والقيام مع أسرة الأستاذ، أو المعلم الروحيّ، من أجل تعلّم النصوص الشرعية، وممارسة حياة التنسك في الغابة، وتقديم القرابين، وإعطاء الصدقات، وقراءة النصوص المقدّسة، والاهتمام بالمواسم والمناسبات الدينيّة.

والتفريق بين طبيعة الأعمال يؤدي إلى نتائج في العالم الأخرويّ، فالذي يعمل الخير المرئيّ يصل إلى الجنّة، ولكنّه لا يتعدّها إلى الخلاص (موكشا). فالأخيرة تحتاج إلى الاخلاص في الإيمان بالله.

مدرسة فيدانّتا

وهي مدرسة هندوسيّة نصويّة، تقوم بالربط بين النصوص الاعتقاديّة، والعمل من أجل بلوغ الخلاص، انطلاقاً من كون نصوص الأبايشاد نصوصاً معصومة، ولا يمكن أن تكون متناقضة مع العقل والتجربة، وانقسمت هذه المدرسة إلى ثلاثة اتجاهات، هي:

Ibid, vol. III, p. 1106.

(٣٧)

S. R. Bhatt, "Nyaya Vaisesika," in B. Carr and I. Mahalingam (eds.), *Companion Encyclopaedia of Asian*

(٣٨)

Philosophy (London: Routledge and Kagan Paul, 1997), p. 139; see also, *Yoga*, op. cit., p. 20.

أ. اتجاه لا ثنائيّة شنكارا

تعتقد هذه المدرسة بأنّ برهمن هو الحقيقة المطلقة، والعالم عبارة عن مظاهر هذا الوجود من دون أن تكون هي هو، لأنّه يتجاوزها ويستنفذها. ولذلك لا يمكن إثبات وجوده من خلال الإدراك الحسيّ أو التحليل العقليّ. إنّما يجري ذلك عن طريق شهادة النصوص الدينيّة (الأبانشاد)، أو من خلال التجربة الحدسيّة التي تتوغّل في النفس الفردية للوصول إلى اللحظة الفطريّة الخالصة، حيث تصبح الروح بنقاوتها ماثلة للبرهمن، ما يعني أنّ العالم مظهر، وليس واقعا، والإدراك الحسيّ وهم، وليس معرفة.

وعلى هذا الأساس، تؤدّي العلاقة مع الخارج إلى الجهل (أفيديا Avidya) وتوصل إلى افتراض يتمثّل ببلوغ الحقيقة. بينما هي على عكس ذلك تمامًا، فكلّ ما في عالم المظاهر هو عبارة عن إدراكات أو ذاكرة توحى بالحقائق، لكنّها لا توصل إليها، لأنّ الحقائق بحاجة إلى سبب متعال مفسّر، وهو ما لا يمكن بلوغه إلّا من خلال التجربة المرتدة إلى الذات، والتي تؤدّي إلى بلوغ حقيقة الروح النقيّة الماثلة للبرهمن.

فالروح (أتمان) الوحيدة ليست مظهرًا، بالتالي فهي غير خاضعة لقوانين المظاهر؛

قوانين السببيّة إنّما تنطبق على عالم المظاهر، وليس على عالم الواقع، أو البرهمن، بالتالي فلا مجال للقول بأنّ النفس مرتبطة بالمظاهر، فهي ليست سببًا ولا نتيجة، وهذه العلاقات تنتمي إلى المستويات الدنيا من المظاهر وحده. وإذا لم يكن الأتمان مرتبطًا بالمظاهر التي تشكّل العالم التجريبيّ بآية طريقة من الطرق يمكن معرفتها، فإنّه يصبح من المستحيل معرفة البرهمن إلّا من خلال تجربة وثيقة تغدو مستعصية على الوصف والنقل إلى الآخرين^(٣٩).

وهكذا، يغدو الجسد عبارة عن مظهر وهميّ مضللّ، يؤدّي الإيمان بوجوده إلى تكثيف الروم في حياة الإنسان، ويمنعه من إدراك حقيقة كينونته المتمثّلة بالروح، والتي تمثّل الحقيقة الفطريّة المؤدّيّة إلى الخلاص.

ب. اتجاه الواحدية المشروطة (رامانوجا)

يتشابه هذا الاتجاه مع اتجاه شنكارا، ولكنه يختلف معه بطبيعة الواحد. فبرهمن الواقع المطلق ليس مميّزًا عن العالم التجريبيّ، والهوية والاختلاف متضايقان، يعتمد أحدهما على

(٣٩) الفكر الشرقي القديم، مصدر سابق، الصفحة ١٣٥.

الآخر، والوحدة هي وحدة الأشياء المختلفة، والهوية هي هوية الأجزاء باعتبارها وجوداً. فبالنسبة إلى رامانوجا، فإن برهمن وحدة عضوية، تم تشكيلها من خلال هوية الأجزاء. فهو ليس مجرداً، وإنما هو متعين باعتباره مركباً من موضعات الوعي المختلفة، وكذلك الوعي نفسه.

وهكذا من الممكن أن يفهم الوجود بكل تفرعاته، فبرهمن واحد، والعالم بكل ما فيه جسمه وهويته. والإنسان واحد، والروح جسمه وهويته. يقول رامانوجا:

إن براهمان الأسمى هو نفس الكل. والكيانات الواعية وغير الواعية تشكل جسمه، والجسم كيان، وليس له وجود إلا بفضل كونه إهاب، أو شكل الروح التي هو جسم لها. والجسم والنفس، على الرغم من أنهما يتميزان بخواص مختلفة، لا يختلط أحدهما بالآخر، ومن هذا كله ينبع التعليم المحوري القائل بأن براهمان، بكل الكيانات الواعية وغير الواعية التي تنجلي كاشكال له، هو المطلق^(٤٠).

ووفقاً لهذه الرؤية المتأفزية، يصبح الجوهر هو الواقعي على نحو مستقل، وجميع الأشياء مظهر من مظاهر البرهمن، ومن خلال هذه الرؤية ليس هناك كل يمكن الحديث عنه، وإنما بالأحرى الكل ينبغي النظر إليه على أنه يشير إليه، باعتبار انتمائها إليه. يقول رامانوجا:

هذه هي العلاقة الأساسية بين الكائن الأسمى والكون المؤلف من النفوس الفردية، والكيانات المادية. إنها علاقة الروح بالجسم [...]. ذلك الذي في كليته يعتمد على آخر، ويسيطر عليه ويساعده آخر، وبالتالي فهو شكله الذي لا سبيل إلى فصله عنه^(٤١).

ج. الفيداتا الثنائية

وهي مدرسة مادفا. وتقوم على الفصل بين برهمن والعالم على نحو أبادي وأزلي. وهذه الثنائية أيضاً موجودة بين الروح والعالم المادي. وينطلق مادفا من إقراره بوجود الروح الفردية، هذا الإقرار الذي دفعه إلى القول بضرورة استمرار تمايزها عن برهمن، حتى إن أتحدت به، فكون شيء ما متحرراً من المعاناة لا يغير من طبيعته، ولا يجعله شيئاً آخر.

ويعود هذا الاختلاف إلى الاختلاف بين الذات والموضوع. ولا يعني حضور أحدهما بالآخر توحدتهما بذات واحدة، لأن لكل واحد منهما جوهر خاص به.

(٤٠) المصدر نفسه، الصفحة ١٣٦.

(٤١) المصدر نفسه، الصفحة ١٣٨.

خاتمة

تتفق الهندوسية في مدارسها المختلفة على الروح كمحدد للطبيعة الإنسانية. وقد أُنيط الخلاص الإنساني بها وحدها. ورد في خاندوجيا أباتشاد *Khandogya Upanishad* القول التالي:

يا أيها المعلم، سمعت من الناس أن الذي يعرف الروح ويدرك حقيقتها وكنهها، فإنه يستطيع القضاء على المصائب والآلام، فساعدني على معرفتها حتى أتمكن من القضاء على هذه الأحران والمصائب^(٤٢).

وهذه الروح جوهر روحي لا يخاله الضرر أو الأذى. لا أعصاب لها، وهي تتحكم بالآلة الجسمية والمبادئ العقلية من دون اتحاد بها، فهي الرائي والحكيم القائم بذاته. فالروح تماثل الفطرة الإنسانية، كلما اعتنى بها الإنسان تطورت واكتملت، وكلما أهملت تدهور وضعها وانحرفت.

تتخذ هذه الروح القلب الإنساني مستقرًا لها، لأنها هي ذلك الأمر العميق الذي يشبه البرهمن من الناحية التكوينية. ويؤدي إدراك العلاقة بين أتمان وبرهمن إلى الحصول على السعادة العليا. ورد في النص:

إن الذين قد تحرروا من الكبر والوهم، والذين قد تغلبوا على السيئات، والذين استقاموا على العبادة والتركيز على الروح العظمى والعلاقة بينهما وبين الروح الجزئي، فهم الذين تحرروا من السعادة والألم وهم الذين يستحقون السعادة العليا^(٤٣).

فالخلود والسعادة العليا لا يكونان في عالم خارجي. إنما هما حالة داخلية يكمنان في قلب الإنسان وفطرته، فعندما يهتم بنقاء فطرته فإنه يتوحد بالبرهمن، ويصير مطمئن البال والنفس.

ولا تعني هذه الحقيقة عن الروح نفي العالم أو الخروج منه، إنما تعني ضرورة العمل الفاعل والمستمر للإنسان من أجل بلوغ خلاصه عبر مجموعة من الأعمال الأخلاقية الصالحة التي لا ترتبط بمصلحة، أو منفعة، خاصة، والتي تساهم في اندكاك الأنا في الذات العليا أي البرهمن.

Khandogya Upanishad, op. cit., vol. 1, p. 110.

(٤٢)

The Bhagavat Gita, op. cit., vol. 8, p. 111.

(٤٣)

أخلاقيات المناقشة عند هابرماس

من منظور الطبيعة الإنسانية^(١)

وفاء شعبان^(٢)

ينطلق هابرماس من السياق الاجتماعي الواقعي، على خلفية مناوئة لفلسفة التنالي، كما يطرح فلسفة أخلاقية تقوم على المناقشة، وتكون مقدمة لاستعادة الإنسان لطبيعته. هو في ذلك يريد أن يقترح حلًا لإشكالية العقل بغية دراسة شروط إمكان الفرد الاجتماعي، من دون الخروج عن منظور الفهم الحديث للعالم. فيرى أن الحل هو في كبح جماح العقل الأداتي بجعله تواصلًا. يوجه هابرماس مشروعه، بالتالي، نحو كيفية إعادة إنشاء العلاقة التواصلية بين الفردنة والاجتماع بما يصون العقل ولا يقدح في الحرية، من جهة، ويحافظ، من جهة ثانية، على الكلية والعملية معًا، من خلال ما يسميه «أخلاقيات المناقشة».

المفردات المفتاحية: يورغن هابرماس؛ الطبيعة الإنسانية؛ مدرسة فرانكفورت؛ الأتيقا؛ المناقشة؛ التواصل؛ الحجاج.

تميّزت الفلسفة بالسؤال، والسؤال كان الإنسان: من هو الإنسان؟ ما هي طبيعته؟ ماذا يمكنه أن يفعل؟ وبدا ظهور الفلسفة نفسه ظهورًا السؤال الإنسان. منذ أربعة وعشرين قرنًا، وقف عدد من الأشخاص في المدينة اليونانية القديمة، نزعوا عن أنفسهم صفة الحكيم، واكتفوا بحب الحكمة، وخاطبوا الإنسانية جمعاء، ولم تكن هذه المخاطبة إلا نقاشًا ذاتيًا، لحظة تفكير، أو لحظة مساءلة الذات المدهوشة بهذه المسألة نفسها. هي دهشة الوجود، وليس وجود العالم، بقدر ما هو وجود الذات في العالم، الذات التي تعي هذا الوجود وتخبر عنه،

(١) ورقة بحثية قُدمت في ندوة نظمها معهد المعرف الحكمية، للدراسات الدينية والفلسفية، تحت عنوان «الطبيعة البشرية».

عُقدت الندوة في ٢٤ كانون الثاني ٢٠١٣.

(٢) أستاذة الفلسفة في الجامعة اللبنانية.

وتقول ما هو العالم؟ وهي تقول نفسها، وتخاطب نفسها، وهي تقول الإنسانية وتخطبها. هذا ما يمكن تسميته بالطبيعي الذي يشكل مجال التخاطب، والذي تشارك فيه الإنسانية جمعاء. إن لحظة الفلسفة هي لحظة الطبيعة الإنسانية، ولا نقول الطبيعة البشرية التي تدخلنا في نقاش لغوي لا يعود فيه التفلسف ممكنًا.

شكلت المدينة اليونانية القديمة، إذاً، مجال ظهور ممارسة جديدة لمهنة جديدة، هي مهنة الفيلسوف الذي شقّ للإنسانية الطريق الذي انخرطت فيه، ولم تخرج منه بعد. إنه معنى نسبنا اليوناني. ولحظة ولادة إنسانيتنا هي لحظة ولادة الفيلسوف اليوناني. هذا الفيلسوف الذي لم يعد محتاجاً إلا إلى اكتشاف حقيقته، ما هو عليه، طبيعته، وسائل معرفته وفعله، أو أدواتهما. وهذا من غير أن يدعي امتلاك أي شيء مما يبحث عنه، ومن غير أن يبحث خارج نفسه عن اكتساب، أو إضافة، أي شيء إلى ذاته. هذه الطبيعة، وحده الفيلسوف سعى إليها، وتطابق معها، بما هو الذات العاقلة التي تتفكر الكلي، وتعود إليه في إنتاج معرفتها عن ذاتها وعن العالم، وتفعل في العالم أيضاً بالرجوع إلى هذا الكلي. وفيما يتكلم كمنظور عن القبلي السابق على التجربة الذي يجب التمرن عليه لممارسته، يقدم أفلاطون عالم الأمثال التي لا يتعلمها الفيلسوف، ولا تُعطى له من خارجه، إنما يتذكرها لأنها تخص طبيعته.

ومنذ الحداثة الأوروبية، ظنّ العقل أنه حلّ، تدريجياً، مشكلته مع الطبيعة، بعد نزاع طويل هدف إلى تفلّته من قيودها؛ فهم قوانينها، سيطر عليها وأحقها به، قالباً بهذا علاقة التبعية لمصلحته. ولكنّه بقي غير راض عما هو عليه. لم يمكنه وضعه الجديد من الاطمئنان عن نفسه، فبقيت مشكلته مع ذاته قائمة، ولم يثق بهذا التحرر الذي قيده من جديد. بكلام آخر، استمرّ عاجزاً عن حلّ مشكلته مع الطبيعة التي تخصّه، أعني الطبيعة الإنسانية. وهذا لأنه لم يقتنع باستعادة الإنسانية لذاتها، أي تحررها.

تجاوزت الفلسفة، إذاً، سؤال الطبيعة. ولكنها ما زالت في قلب سؤال الإنسان وطبيعته. وشغل هذا السؤال المساحة الأكبر في الفلسفة منذ الأنوار الأوروبية. وأكدت الأجوبة المتعددة وجود مأزق لم تتخلص منه الفلسفة بعد. ولم تتمكن فلسفات التاريخ وفلسفات الطبيعة من الاتفاق على جواب واحد، بمعنى هل نعرّف الإنسان بجوهره الثابت، أو بفعله المتحرك؟ أليس هناك من مساحة مشتركة بين كلّ التعاريف؟ وكيف يمكن للفلسفة أن تثبت ذاتها، في هذا السباق القائم حالياً بين المعارف؟ وهي معارف تزعم جميعها أنها قادرة على تقديم الحلول لمشكلات الواقع الإنساني. وتزعم، بالتالي، أنها غير معنية بسؤال الفلسفة، ما

دامت قادرةً على تقديم الأجوبة؟

غير أن هذه المعارف تدرس الظاهرة، وما يقع تحت الحواس، فتحوّله إلى أرقام ومعادلات حسابية. ولم تقل لنا كيف يمكنها بلوغ الجوانب غير المرئية من الإنسان. تستعمل قواعد العقل ومبادئه، وتقدّم أوصافاً للوعي من خلال ما يظهر في السلوك، وتبقى غير قادرة علىولوج إلى عمق هذا الجزء الذي يشكل مصدرها وينبوعها. وتمثّل هذه المساحة غير المضبوطة المشترك بين كلّ الفلسفات، وتسمح لسؤال الفلسفة المشترك بالبقاء. وهو سؤال حرية الإنسان، وهي حرية الاختيار، إذا حرية الفعل.

ويحتاج فهم الإنسان إلى التأمل في هذه الحرية الملازمة لطبيعته. ويتناول أول الأسئلة مصدرها، وهو بالطبع العقلانية. وليست العقلانية إلا تسمية أخرى للحرية. وفي العلاقة بين الاثنين (العقلانية والحرية) تبدأ الإشكالية حول الإنسان بالتبلور. ونتوقّف هنا عند اهتمام يورجن هابرماس، الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني. وهو من أعلام مدرسة فرانكفورت النقدية^(٣) التي تجمّع أتباعها في معهد البحث الاجتماعي وشكل تحرّر الإنسان نقطة مركزية في أبحاثها. وانتمى هابرماس إلى هذه المدرسة^(٤) متّبعاً منهجاً نقدياً، وعلى غرارها هدفت أبحاثه إلى تحرير الإنسان، بما هو ذات عاقلة مفكّرة، متّبعاً مقارنةً كنطيةً وماركسية، بالبحث في شروط الإمكان، ولكن ليس في شروط إمكان الفرد العاقل المنعزل، إنّما في شروط إمكان الفرد الاجتماعي.

وإلى جانب كون هابرماس وجهاً رئيسياً لهذه المدرسة^(٥)، فإنّه تأثّر بالواقع الألماني المتمثّل

(٣) تألّفت مدرسة فرانكفورت من مثقّفين ألمان اجتمعوا حول «معهد البحث الاجتماعي» المؤسّس سنة ١٩٢٣. وتعود بداية انتشار هذه المدرسة إلى أزمة الماركسية الألمانية، وما نتج عنها من التباين بين المفاهيم الخاصة بهذه الماركسية وتعّدها. وقد سادت النقاشات حول كيفية حصول الانتقال من الرأسمالية. وفي هذا الإطار، قدّم أعلام مدرسة فرانكفورت مشروّعهم الذي يعتمد التحليل النقدي للعلوم الاجتماعية من منظور ماركسية جديدة.

(٤) عيّن أعلام مدرسة فرانكفورت مهمةً تقدمهم بمواجهة تسيء الإنسان الذي أراد التحرّر من إرهاب الطبيعة، فذهب إلى إبداع شروط السيطرة على الأشياء بجعل هذه الأشياء أدوات هذه السيطرة. ولكنّ المجتمع المنظم بأكمله ينتهي بالتحوّل نحو السيطرة على الأشياء والشرّ معاً. وهي سيطرة يصبح الأفراد بدورهم أدواتها الرئيسية. وشكّلت هذه الإرادة بتحرير الإنسان نقطة ارتكاز أساسية في فكر هابرماس. وجاء نقد مدرسة فرانكفورت بنتيجة التحوّلات الكبرى التي حصلت في النصف الأول من القرن العشرين، منها فشل الثورة البروليتارية في الغرب، بعد الحرب العالمية الثانية، ونجّدت الفكر في أيديولوجيا فجّة، وصعود النازية في أوروبا، والانتقال من مرحلة الليبرالية الرأسمالية إلى مرحلة المونوبول، وانتشار ثقافة الككل البشرية. ويعود مصدر النظرية النقدية إلى التقليد المثالي الألماني، خصوصاً كنط وهغل.

(٥) تباينت المواقف من علاقة هابرماس بمدرسة فرانكفورت. منهم من اعتبره آخر معلّمي مدرسة فرانكفورت، وبعضهم الآخر اعتبره من قضى عليها، وأثار النقاش حولها. ولد هابرماس سنة ١٩٢٩، ممّا يؤكد عدم انتمائه إلى الجيل الأول، بل إلى الثاني. وهو، أثناء دراسته، لم يتلمذ على أيّ يدٍ منهم، كما أنّه أثناء عمله مساعدًا لأدورنو - بين عامي ١٩٥٦ و ١٩٥٩ - لم يعرف

بالكنطية والفيريّة الماركسيّة. وأشدّ ما وجّه تفكيره ونظريته النقديّة في الثقافة الألمانية كانت موضوعتا الأداتيّة والأدلة. وقد أراد أن يجعل من النظرية النقديّة نظريّة حقيقيّة للتحرّر، لا تُختزل إلى طوباوية تاريخيّة، وتقوم على الربط بين نقد السيطرة ونظرية التحرّر، بواسطة العقل التواصلي^(٦).

هذا علماً أنّ انتساب فكر هابرماس إلى «الفلسفة الألمانية» لم يجعله يتطابق معها. لقد أعاد، عقلانيّاً، بناء مبدأ التماسك بين الذوات على أساس اللغة الإنسانيّة التي اعتمد على نظريّتها، إلى جانب الحجاج، لنقد اللوغوس المتأفزيقيّ والعقل الأداتيّ وشروط ممارسته، مرتكزاً إلى قاعدة معيارية. ويمكن القول إنّ، مقابل فلسفة التعالي، طرح فلسفة أخلاقيّة تقوم على المناقشة. هذه المناقشة التي تردّ الإنسان إلى ذاته، ما هو عليه، أعني طبيعته، لأنّه بها يستعيد حرّيته التي تدلّ على إنسانيّته.

وتصدّى فكر هابرماس لما اعتبره مجتمعاً غامضاً يعود إلى السراء، بحثاً عن جوهر غير ممكن العثور عليه، معتمداً في نقده، ليس على نقد العقل، كما ورد عند هيدغر ودريدا وأدرنو وفوكو، ولكن على مفهوم جديد للعقلانيّة، لا يقبل أية إعادة إثبات دغمائيّة لها. ولم يربط، بالتالي، فكره النقديّ بالتأفزيقيّ، أو بالفلسفة المتعاليّة، لأنّه فكر يقبل الخطأ، ويعيد تعريف دور الفلسفة التي لم يعد ينسب إليها ميزة «وحدة التأسيس». ويتلاءم هذا الفكر مع طبيعة الإنسان، التي لا فصل ممكن فيها بين الحياة في المجتمع ومختلف المعارف. وقد تصبح مهمّة الفلسفة بنظره توفير التوسّط في مواجهة كلّ أشكال التباعد الحاصلة. أمّا شرطه الوحيد فهو الحجاج العقلانيّ الذي يقطع مع الأفكار المسبقة، والعمل في الوجود بعيداً عن اللعب على الاستعارات أو مخادعة العقل^(٧). ويرمي نقد فيلسوفنا في النهاية إلى تحرير الإنسان، بتوحيد النظرة إليه، عن طريق التصديّ لمركزيّة اللوغوس التي امتاز بها التقليد الغربيّ، والذي اعتبر أنّ الأنطولوجيا ترتبط بالكائن الغربيّ دون غيره^(٨).

مؤلفاتهم التي تعود إلى ما قبل الحرب، رغم أنّه عاد إلى فكرهم في السنين، واستعاد الماركسيّة الفيريّة للعشرينات. وبهذا، يمكن اعتبار روابطه معهم غير تاريخيّة، إنّما نظريّة فقط. وتركز اهتمامه على البحث عن أصل بنزع الأوهام التي واكبت إنشاء مجال عالم جديد. ويجمع فكره المادّيّة التاريخيّة من ماركس، ونظرية النموّ عند بياجيه وكهلبيرخ، والتحليل النفسيّ عند فرويد. وتأثر بكارل أوتو أبل كمفكر ملنزم، واهتمّ بالراغماتية الأميركيّة. وفي سنة ٢٠٠٤، أعلن تأثيره بديوي في فكرة مجال الفعل والتفاعل طرح عقلانيّة المجال العامّ.

J. Habermas, *Morale et communication* (Paris: champs-Flammarion, 1999), pp. 10-13.

(٦)

J. Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais* (Paris: puf, 1987), pp. v-vi.

(٧)

J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel* (Paris: layard, 1995), tome I, p. 11.

(٨)

باتجاه التحرر من «العوائق»، في حين أنه يعني تمامًا الإخفاقات التاريخية لمشروع حداثة العقل التي تثقل في الحاضر على إعادة إنتاج مجتمعاتنا، بحسب معايير تدعي أنها عقلانية. وتعددت محاولاته ليؤسس شروطاً منهجية من أجل فهم المجتمع بطريقة نقدية. وعندما أراد إعادة صياغة إشكالية العقلانية، بشكل خاص في نظرية الفعل التواصلي، مقابل الأنساق الاجتماعية المعقدة، فإنه أقام ربطاً بين الذات العاقلة والسياق الاجتماعي الذي يتبدى في العلاقات بين الأفراد، تعينها اللغة في هذا الفعل التواصلي. وهذا يعيد إلى الإنسان ما هو له بطبيعته، أي حرّيته.

لهذا اهتم هابرماس بتعميق منهجية العلوم الاجتماعية، كما أراد تقديم تجهيز منهجي جديد لفهم المجتمع المعقد، وإعطاء طريقة متجددة لوسائل الفهم والحكم على الحالة التي يمكن تفسيرها عقلانياً. بكلام آخر، أراد أن يقدم بهذه الطريقة للممارسة الاجتماعية شروط فهم ذاتي ونقدي، وشروط ممارسة حقيقية لنشاط اجتماعي تفكيري، قادر على مفصلة دوافعه مع المعرفة الواضحة للسياق والشروط الاجتماعية، حيث نجد مستويين من التساؤل يتقاطعان بحميمية داخل مشروع تأسيس شكل بديل للعقلانية، قابل للتجدد بإمكانات العقل الحديث^(١٥).

وهذا الإنساني الذي يبحث هابرماس عن استعادته لا وجود له عند الفرد المنعزل، وإن خاض حواراً ذاتياً، حتى وإن كان نقدياً. هذا لأن مشروعية التفكير النقدي تعود إلى التبادل الواقعي للكلام، بمعنى أن التفكير النقدي يبدأ مع ممارسة الحوار. وبممارسة كهذه يتحرر الإنسان فعلياً من التعيينات التي تعميّه، لأنه سيتمكن من الوعي بها في إطار بحث تعاوني عن الحقيقة. ويصبح إذاً العمل التحريري جماعياً، ونتيجة التعاون بين الأفراد، وليس الذات المنعزلة. ومع الكلام المتبادل في الحوار فقط، يبدأ المجال الضروري للتفكير الذاتي بالتحرر^(١٦).

ويعتمد التفكير النقدي الهابرماسي مبدأ الكلية إلى جانب مبدأ العلنية، فلا يفرض أحد ما شعاره على الآخرين، ولكن يمكنهم بواسطة المناقشة الحرة بينهم بوصفهم متساوين، أن يقبلوا به ليصبح قانوناً كلياً. بالنتيجة، لا يعود مركز الثقل في ما يتمنى كل فرد ترجيحه، من غير أن يناقض كما لو أنه قانونه الكلي، إنما في كل ما يمكن للجميع أن يعترفوا به بالإجماع،

Habermas, *L'Esprit de la discussion*, op. cit., pp. 17-8.

(١٥)

Ibid, p. 28.

(١٦)

باعتباره المعيار الكليّ. وتعني العلنية ما يحصل بحضور الشعب في المناقشات العلنية. وتحتل فكرة العلنية هذه، والتي ظهرت في نهاية القرن الثامن عشر، موقعاً متميّزاً في العلاقات بين الأفراد المجتمعين. وهي فعل ولادة الديمقراطية الحديثة، وصفة ما يُعلن للشعب بعيداً عن السريّة. هذا في حين أنّ كلّ أشكال الاستبداد تعمل على السريّة. وتمثّل العلنية الانفتاح، وهي ميزة ما يربط العقل العمليّ بالعالم السياسيّ. ويؤيد كنط هذا المبدأ، فيقول إنّه عندما تجري المناقشات علنيّاً، تكتسب القرارات مشروعيتها ضدّ الاستبداد. ويضيف هابرماس أنّه بفضل مبدأ العلنية يتخذ المجال العامّ سلطةً نقديةً حقيقيةً، سلطةً الإقامة الدائمة. ويسمح هذا المجال العامّ العلنيّ بإعادة إحياء دولة الحقّ بواسطة التداول الحرّ العلنيّ بين الأفراد.

وتتضح في هذا النقد صورة الإنسان مُبنيةً منطقيّاً على الشكل التالي: (١) منطق المعرفة (تزاوج الإستمولوجيا وتاريخ العلوم)؛ و(٢) تاريخ النظرية (تزاوج منطق العلوم وتاريخ الفلسفة)؛ و(٣) أخلاقيات المناقشة (تزاوج الأخلاقيات والأخلاق الاجتماعية)^(١٧). ويظهر هذا التوليف إرادة هابرماس عدم الفصل بين معرفة الإنسان وسلوكه، أو أخلاقه، والتي يحققها الفعل التواصل.

ويشكّل التفكير الذاتيّ النموذج النقديّ الهادف إلى حدوث الوعي بواسطة السياق الاجتماعيّ الذي يعيّن تصوّراتنا، ويتناسب معه بشكل دائم، بحيث يمكن لهذا الجهد أن يندمج في الوعي المشترك، ويؤدي في التفكير الذاتي إلى الجمع بين المعرفة والاهتمام.

بكلام آخر، لا يفصل العمل على معرفة الواقع العمليّ، الذي يعني وعينا، عن الاهتمام بتحرير الوعي من أشكال التبعية الدغمائية والأيدولوجية، وعن مجموع أشكال التقييد الاجتماعية التي تمنع كلّ موقف نقديّ. وليس التفكير النقديّ تفكيراً بسيطاً؛ يقول هابرماس إنّه جهد للمعرفة يعيّننا ويعمينا في الوقت نفسه، لأنّه يتضمّن فعل تحرير، أي تحريرنا من التعيينات التي تعمينا^(١٨)، ورغم أنّ الفكر النقدي ذاتي ويحصل عند الفرد، فإنّه لا ينطلق إلا بالتواصل.

Morale et communication, op. cit., p. 13.

(١٧)

Habermas, l'Esprit de la discussion, op. cit., pp. 26-7.

(١٨)

التواصل شرط الإنسانيّ

وتحمل نظرية الفعل التواصليّ ثلاثة أبعاد نظريّة، كانت منفصلةً حتّى الآن، في ضوء الوعي التاريخي. وهي التفكير في النظرية الاجتماعية، وإعادة صياغتها بعد ماركس وماكس فيبر، والتفكير في اللغة وتعميقها «براغمايّة كلّية»، والتفكير في الظرف (السياسي، والاقتصادي، والثقافي) الخاصّ بالمجتمعات الحديثة. وتبعاً لهذه النظرية، صاغ هابرماس نظرية الأخلاقيّات (الأتيقا)، لتكون القاعدة المعيارية التي يستند إليها نقده. ولكنّه، وحرصاً على تأكيد الإنسانيّ بما هو حرّيّة، لم ينسب إلى أيّ فرض حقيقة معيارية، أو أصالة، تجعل من التواصل قاعدة الحياة الاجتماعية. لهذا، أدرج الأخلاق في قواعد اللغة التي تتعلّمها كلّ ذات قادرة على الكلام والفعل^(١٩).

وليست نظرية النشاط التواصليّ ما بعد نظرية تركز إليها نظرية المجتمع، حيث تُبنى الثوابت النقدية. وهي الطريقة الوحيدة التي يسمح بها في تحليله للبنى العامة للفعل الموجه نحو التفاهم. ويؤدّي مفهوم النشاط التواصليّ إلى تعقيدات ثلاث، هي: في البداية، مفهوم العقلانية التواصليّة المتضمّن بعض الشكوكيّة، والذي يقاوم الاختزال المعرفيّ الأدواتيّ للعقل؛ وفي مرحلة ثانية، مفهوم المجتمع ذي المستوى المزدوج، الذي يربط باراديغمتا العالم المعيش بالنسق، بطريقة لا تكون بلاغيةً فقط؛ وأخيراً، نظرية «الحديث» الذي يفسّر ظواهر مرض المجتمع، والتي تعتبر أنّ مبادئ الحياة التي تُبنى بالتواصل، تخضع لفروض مجالات الفعل المنظّمة شكليّاً، والتي صارت مستقلّة. بهذا المعنى، تجعل نظرية النشاط التواصليّ مفهوماً ظروفاً الحياة الاجتماعية ممكنةً في معنى خاصّ بتناقضات «الحديث»^(٢٠). ويوضح هابرماس أنّ ممارستنا الحجاجيّة تنتمي إلى شكل حياة مُبَيّن بطريقة تواصليّة، وإنّنا نفعل دائماً بشكل تواصليّ في عالم الحياة^(٢١).

إنّ مفهوم الفعل التواصليّ يُدخل في الاعتبار الافتراض المسبق الإضافيّ للوسيط اللغويّ، حيث تنعكس علاقات الفاعل في العالم بما هي عليه. وعلى هذا المستوى المفهوميّ، تُعاد في الحاضر إشكالية العقلانية، التي لم تكن تعني حتّى الآن إلّا علم الاجتماع، إلى منظور الفاعل نفسه. علينا، إذًا، أن نوضح المعنى الذي يتمّ فيه إدخال التداخل اللغويّ بما هو آليّة تواصل

Théorie de l'agir communicationnel, op. cit., pp. 7-8.

Ibid., pp. 13-4.

J. Habermas, *de l'éthique de la discussion* (Paris: Flammarion), p. 166.

(١٩)

(٢٠)

(٢١)

بين الأفعال^(٢٢). وهذا يقودنا إلى أخلاقيات المناقشة التي عيّن هابرماس شروطها لتتوافق مع شروط الإنسان المتحرّر.

أخلاقيات المناقشة: التحرّر الإنساني

يتميّز هابرماس بين أخلاق وأخلاقيات (أثيقا). ويؤسّس هذا التمييز على أخلاق كمنط الذي يفصل بين مبادئ تعيين الإرادة من جهة، والمادّي والخاصّ الجزئي من جهة أخرى، ويربط هذا التمييز بالمبادئ الشكلية والكلّية والعقلانية. ويرتكز هابرماس إلى التفريق الكنطّي بين المبادئ المادّية والمبادئ الشكلية، فترتبط الأخلاق بالمبادئ الشكلية، والأخلاقيات، أو الأثيقا، بالمبادئ المادّية. وفرق، إذًا، بين الأخلاق التي تمسّ العدالة، أي المبادئ الكلّية التي تسند البيّناتية وتنظّمها، وتسمح بالحيادية، والأخلاقيات التي ترتبط بالخير، أي بجزئيات الأفراد.

ويقول هابرماس إنّ المناقشة في مجال الفلسفة العمليّة تتغذّى اليوم من ثلاثة مصادر، هي أخلاقيات أرسطو، والنفعيّة، ونظرية الأخلاق الكنطية. وهي حقل حجاج غني يرتبط جزآن منها بهيغل: بين فكر الجماعة التقليدي، وفكر الحرّيّة «الحديث» والفرديّ. بمعنى أنّ أخلاقيات المناقشة تأخذ بعين الاعتبار النظرية الهيغليّة للاعتراف، انطلاقاً من قراءة بينداتية للأمر القاطع، مقابل انحلال الأخلاق في الحياة الأثيقية. وعلى غرار هيغل، تمسكُ بالعلاقة الداخلية بين العدالة والتضامن في روح كنطية^(٢٣). وميّز هابرماس، هنا، بين موقف الأخلاق المرتكز إلى النظريّ، وموقف الأخلاقيات الذي يعود إلى عالم الحياة^(٢٤).

إنّ إدراج أخلاقيات المناقشة باعتبارها مدخلاً لاستعادة الإنسان في مشروع هابرماس يعطي المجتمع صورة المجتمع الحرّ. وبدلاً من تضمينه علاقات السلع والسوق التي تفتح على التبادل، يطرح هابرماس مجتمعاً أخلاقياً، يستمدّ مقياسه من الواقع الإنسانيّ، أو حياة الإنسان الفعلية، وغايته إعادة إنشاء مجتمع إنسانيّ متحرّر من التبعية. وينطلق هذا التحرّر من داخله لإعادة بناء قواعد حياة، على خلفيّة الأخلاق الكلّية التي تصدر على العقل.

إنّ هذه المناقشة التي يدعو إليها هابرماس هي فعل تواصلّي تأسيسيّ. وتشكّل الطريقة

Théorie de l'agir communicationnel, op. cit., p. 110.

(٢٢)

De l'éthique de la discussion, op. cit., p. 95.

(٢٣)

Ibid, p. 115.

(٢٤)

المناسبة لتحقيق الإنساني في الذات، والذي لا إمكان له خارج المجتمع حيث تتفاعل هذه الذات مع الذوات الأخرى. ولكن الظروف لا تكون متشابهة في المجتمعات. كذلك ليست هذه المجتمعات متماثلة. لكنها محكومة بالعلاقات بين الأفراد. ولا يمكن لهذه العلاقات أن تكون عشوائية، لأنها عند ذلك لا تكون علاقات إنسانية قاعدتها الحرية. هذا علماً أنها تحمل منطقاً، ولكنه منطق يؤدي إلى علاقات خضوع وتبعية تخنق حرية الإنسان، فتقيّد الفرد والجماعة.

وهناك خصوصية لأخلاقيات هابرماس، تفترض عدم خلطها مع أشكال أخلاقية أخرى، وإن تلاقى معها في بعض النقاط. ويمكن القول إن أخلاقيات المناقشة تسهم في استعادة الإنسان لطبيعته، من غير تجريد لكل مضمون متعين للفعل والواجب، كما هي حال الأمر القاطع الكنطي. بهذا، لا تنتمي أخلاقيات المناقشة إلى الكلّي المجرد، بما أنها لا تنقطع عن الجزئي، ولا تقبل الفصل بين الوجود والواجب، وتعرض على التمييز الذي يجريه الأمر القاطع بين الفروض المحضة والعقل العملي^(٢٥). لدينا فكرة مناقشة تمنع أحادية المنطق، أي المرجع الذاتي الذي يجب تجاوزه بواسطة مفهوم حوارّي للأخلاق.

وبالنتيجة، لا تتبع أخلاقيات المناقشة الصيغة الأمرية عند كنت التي تقول: افعل الشعار الذي يمكنك أن تريده ليصبح قانوناً كلياً. ويتهم هابرماس الأمر القاطع الكنطي بأنه لا يلعب إلا دور المبدأ التبريري الذي يسمح بإعلان صحة الفعل القابل للكلية، وهو الفعل المبرر من وجهة نظر أخلاقية، أي الممكن الذي يجب أن تريده الكائنات العقلانية الأخرى. ويطرح بالمقابل في «أخلاقيات المناقشة» الحجاج الأخلاقي الذي يحل محل الأمر القاطع. ويسند إلى أخلاقيات المناقشة مهمة إنشاء المبدأ الذي بناءً عليه تتبنى وحدها مرجع المعايير الصحيحة، وهي المعايير التي يمكنها أن تجد اتفاق كل المعنيين، بما أنهم مشاركون في المناقشة العملية. ولكنه لا يسقط الأمر القاطع الكنطي بشكل مطلق، لأنه يعود ويعثر عليه في مبدأ كلية قاعدة الحجاج، باعتبار أن الأخلاق الكلية هي التي تثبت أن هذا المبدأ الأخلاقي لا يعبر عن حدوس ثقافة أو عصر معين فقط، إنما يصلح كلياً.

إلا أن أخلاقيات المناقشة لا تنفي المبدأ الكلّي، ولكنها تحصل في المجتمع حيث تمارس الأفعال، في إطار العلاقات الواقعية بين الأفراد، بشكل يحقق حرية كل فرد، فلا تكون عشوائية، أو اعتباطية، إنما تحمل البعد الأخلاقي. ويؤيد هابرماس الأطروحة القائلة إن من

Ibid, pp. 15-6.

يريد المشاركة الجدّية في الحجاج، عليه أن ينخرط ضمناً في افتراضات مسبقة براغماتية، تكون كلّية ومحتوى أخلاقي. ويستنبط المبدأ الأخلاقي، انطلاقاً من محتوى هذه الافتراضات المسبقة للحجاج، من أجل معرفة معنى تبرير معيار الفعل^(٢٦).

ويمكن تحديد ثلاثة اختلافات بين أخلاقيات المناقشة الهابرماسية وأخلاقيات كंट، برغم ما يجمع بينهما. في البداية، تتخلّى أخلاقيات المناقشة عن اختلاف المقولات بين العقلي الذي ينتمي إليه الواجب والإرادة الحرّة، والظاهري الذي يشمل، بين أشياء أخرى، الميول والدوافع الذاتية المحضة، كذلك مؤسسات الدولة والمجتمع. وتتجاوز أخلاقيات المناقشة المقاربة الداخلية المحضة، وحيادية المنطق عند كंट، التي تأمر كلّ فرد أن يشرّع في داخله - في عزلة حياة النفس بحسب هوسرل - بإخضاع شعارات فعله للتحقق à l'épreuve. وتأمّر بالمقابل بالتفاهم حول عملية إعطاء الاهتمامات صفة الكلّية، بنتيجة مناقشة علنية تتحقّق بين ذاتيّ. ووحدها كلّيات استعمال اللغة تشكّل بنية مشتركة سابقة على الأفراد. ثم ترفع أخلاقيات المناقشة ادّعاء حلّ مشكلة التأسيس التي تجنّبها كंट في النهاية، باللجوء إلى واقعة العقل بتجربة الإكراه عن طريق الواجب، وبفضل استنباط الكلّي في الحجاج، انطلاقاً من افتراضات مسبقة كلّية.

إنّ قطع أخلاقيات المناقشة مع المثالية، ومع أحادية المنطق الكنتية، تحصل من منظور أنّه لا نتائج في الممارسة للأخلاقيات التي تفصل على مستوى المقولات بين الواجب والميل، والعقل والحساسية، كما تقترض أخلاقيات المناقشة أن تؤخذ بعين الاعتبار كلّ المصالح القائمة الفعلية. وتتوسّع نحو الفحص النقدي للتفسيرات التي بواسطتها نعرف ببعض الجزئية كمصالح خاصّة.

وهناك فرق بين «وجهة النظر الأخلاقية»، وهو موقف الأخلاقيات الشكلانية التي تنطلق من المبادئ الكلّية وتبحث عن تطبيقاتها في الواقع، و«وجهة نظر أخلاقيات المناقشة»، التي تُستنبط من السياق الواقعي للمناقشة العملية، ويفترض هذا السياق أنّه في الحاجات يجب على المشاركين الانطلاق من أنّ كلّ المعنيين يشاركون في المبدأ كمتساوين وأحرار. وبالتّيجة، تُرجّح قوّة أفضل حجّة بعيداً عن الإكراه. ويمكن القول إنّ هذه المناقشة العملية التي يشدّد عليها هابرماس هي سياق تفاهم داخلي، يملّي على كلّ المشاركين القيام بالدور

أخلاقيات المناقشة عند هابرماس من منظور الطبيعة الإنسانية

المثالي للجزئي المتحقق لدى كل فرد، يجعله إجراء عاماً يتشارك بممارسته الجميع بين ذاتياً^(٢٧). إن هذا التمييز بين أخلاقيات المناقشة عن الأخلاق يعود إلى أن كل أنواع الأخلاق تؤسس لعلاقة الإنسان بالمجتمع، في إطار المساواة بالتعامل والتضامن والخير المشترك. هي تمثيلات أساسية تحيل إلى شروط التناظر والانتظارات المتبادلة للفعل التواصلي. ويمكن اكتشافها انطلاقاً من إسنادات متبادلة، وافتراضات مسبقة مشتركة للممارسة اليومية الموجهة نحو التفاهم، وإن لم يكن لها داخل الممارسة اليومية إلا مغزى محدود. إن المساواة في التعامل المتبادل للذوات المسؤولة توجه أفعالها، تبعاً لادعاءات الصحة. ولكن هذه الالتزامات المعيارية لا تتجاوز حدود عالم الحياة اليومية لقبيلة أو مدينة أو دولة.

أما الاستراتيجية الخاصة بأخلاقيات المناقشة، فتقوم على اكتساب محتويات الأخلاق الكلية، بدءاً من افتراضات مسبقة عامة للحجاج، وهي خصبة، لهذا السبب تمثل المناقشة شكل تواصل ملح أكثر، ويتجاوز الأشكال العينية للحياة. هي شكل تواصل حيث تكون الافتراضات المسبقة للفعل الهادفة إلى التفاهم معمة ومجردة ومزلة الحواجز عنها، أي إنها تمتد نحو جماعة تواصلية مثالية، تضم كل الذوات القادرة على الكلام والفعل.

ويتنظر هابرماس من أخلاقيات المناقشة أن تُنجح العلاقة الداخلية بين مفهومَي الواجب والخير، وهما العدالة والخير المشترك. ويشرح أن قدرة المناقشة العملية هذه تعود إلى مميزاتها البراغمية عندما يضمن تكوين الإرادة بشكل تتحقق فيه مصالح كل فرد، من غير أن يتمزق النسيج الاجتماعي الذي يربط، موضوعياً، كل فرد بالجميع. في هذه المناقشة، لا يتمزق النسيج الاجتماعي القائم على المشاركة في الانتماء، وإن تجاوز الاتفاق المفروض من قبل الجميع حدود الجماعة العينية. وتتخلّى أخلاقيات المناقشة عن مفهوم الاستقلالية النابع من فلسفة الوعي، التي لا تسمح بالتفكير في الحرية، بحسب شروط القوانين التي تعطيها لنفسها، والتي تفترض الخضوع الموضّع للطبيعة الذاتية الخاصة. ويأخذ المفهوم البنذاني للاستقلالية بعين الاعتبار واقعة أن التوسع الحرّ لشخصية كل فرد يتعلّق بتحقيق الحرية عند كل الأشخاص. وتعتمد المقاربة البنذانية لأخلاقيات المناقشة في كل الحالات مستوى يجعل من أشكال التواصل تتكشف في سياقات عامة للتفاهم الاجتماعي^(٢٨). ويربط هابرماس فعالية أخلاقيات المناقشة بإشراف ملكة تربط الأحكام الأخلاقية بالاتفاقات

المحليّة للوضعيات، وهذا يكون من منظور شخص ثالث، مما يعطي المناقشة بعداً كلياً^(٢٩). هذه المناقشة تحصل على صعيد اللغة التي تشكّل وسيلة التواصل، والتي تمكّن الإنسانيّ من التمثّل بالتعبير الواضح عن الذات، وهو وضوح يحتاج إلى قدر من الحرّيّة المتبادلة من غير كلّ أشكال القيود. ووحده يسمح بالتوصّل إلى المشترك الإنسانيّ انطلاقاً ليس من المبادئ إنّما الوقائع.

اللغة وسيلة تحرّر

إنّ اللغة تحريرية، وتسمح لإرادة الإجماع الكليّة بالتعبير عن نفسها بلا قيود. وهناك علاقة بنيويّة بين الكلام والتحرّر. كما أنّ اللغة توجّه الفردنة والاجتماع معاً. وبهذا المعنى تشكّل مبدأ توليفياً لكلّ مجتمع، ويمكن بالتالي الكلام عن «المجتمع معاً». وتُمَارَس اللغة بالأفعال التواصلية التي تميّز التفاعلات الاجتماعية تزامنياً، والتي تحصل بواسطتها التربية تعاقبياً. ويستعير هابرماس من فتغنشتين الفرضيّة التي تضع العقل في أصل اللغة. وقيم ربطاً بين الميزة التوليفيّة للغة وفكرة التواصل الهادف إلى التفاهم الدائم. وتلعب فكرة التفاهم دوراً منظماً للانتظارات وفروض الصّحة في آن. وتكتسب بهذا مكانة الحقّ على نحو تكون فيه بمثابة القاعدة المعيارية للوضعيّة للسياق التواصليّ والتوليف الذي يولّده. ونجد هنا صياغة وضعيّة لما يجب أن يكون عليه العقل المحض العمليّ. ولكنّ هذا العقل العمليّ المحض بطبيعته لا يمارس عشوائياً. وتحصل أدلته عن طريق نظريّة الحجاج، باعتبارها الشكل العقلانيّ للغة (منطق الحقّ). يلتقي هنا هابرماس مع منطق النموّ عند بياجيه الذي يبرهن كيف تنظم علاقات المعرفة بالعالم من خلال مستوى التماسك. وهذا ما يشكّل نمطاً في منتصف الطريق بين الفعليّ والمتعالّي. ويكون بالتصحيح الذاتيّ المستمرّ المؤسّس على قابليّة الخطأ كما على الكليّة، فتصبح عقلانيّة العلاقات بالعالم منطقاً ثانوياً يربط المعرفة بالفعل.

ويفصل، إذا، المنطق التطوّري عند هابرماس على هذين المستويين. ويسمح باستمرار، بالانتقال من مستوى الحقّ إلى مستوى الواقع، عن طريق ما يُنتظر من السلوك، وفروض الصّحة الخاصّة بأفعال الكلام الذي يُبيّن، وبمختلف الصّلات بالتجربة التي تشهد عليها أفعال الكلام هذه. ومع هابرماس، يجري للمرّة الأولى منذ ماركس نقد السيطرة

ابتداءً من نظرية التحرر بواسطة الفعل التواصلية. ويحتاج مبدأ الكلية الذي نبحث عنه في بنى المعقولة للغة إلى نقد دقيق لم يعد يركز إلى فلسفة التاريخ^(٣٠). ويتعلق المعنى الذي يمكن فيه لمنطوق ما أن يكون صادقاً أو كاذباً بالشروط الموضوعية للتجربة، ولكن يمكن إسناد حجج ادعاء بالصحة قابلة للنقد^(٣١).

إن موضوعة العقل في صورة اللغة وحدها، تبعاً لمكانة التفاهم، يمكن من توضيح مسألة ارتباط المجتمع بفكرة الأخلاقيات. بمعنى أنها، تبعاً للمبدأ الذي يؤسسها، تفرض علاقة معقولة بين الكلام والعمل. وكما ذكرنا أعلاه، يصبح الأمر القاطع عند كنط شكلياً، لأنه يتم داخل العلاقات بين الأشخاص، حيث نعر على اللغة التي توجه هذه العلاقات.

ويضيف هابرماس أن الذوات التي تفعل بشكل تواصلية تتمتع بتنظيمات مؤسسية موجودة تعود إليها بأفعالها اللغوية، وتكون معرفة موصحة، ترتبط بيقينيات خلفية ضمنية وملازمة لأشكال الحياة الجزئية^(٣٢).

وتصبح المشكلة الأساسية في المجتمع المعاصر في المؤسسات القمعية التي تمنع البالغين من التصرف بوصفهم مستقلين، ومن التواصل الحر. ويجد هابرماس العائق أمام الديمقراطية في منع الناس من التواصل الحر من قبل العقلانية الأداة التكنولوجية والقيود المؤسسية. وتعيّن المشكلة داخل واقع العلاقات الاجتماعية للإنتاج التي لا يريد هابرماس تحويلها، ولكن إخضاعها للمناقشة العلنية الحرة بالعمل على جعل الحوار ممكناً. ويشكل هذا الموقف قطيعة مع كل ما دافع عنه هوركهائمر وأدورنو. وبالمقابل، يسعى إلى وضع نظرية للحجاج تضمن التواصل الحر.

الحجاج شكل التواصل الحر

في المناقشة الخاصة بالأخلاقيات، يستند الحجاج إلى مبادئ الأخلاق. ولأن قواعد الحجاج عقلانية، فإن هذا الحجاج يتضمن مبدأ الكلية^(٣٣). ويصبح السؤال الأساسي للنظرية الأخلاقية: «كيف نوّس عقلياً مبدأ بلوغ الكلية الوحيد القادر على أن يجعل التفاهم

Morale et Communication, op. cit., pp. 13-4.

(٣٠)

J. Habermas, connaissance et intérêt (Paris: tel gallimard, 1979), p. 345.

(٣١)

Morale et Communication, op. cit., pp. 192-3.

(٣٢)

De l'éthique de la discussion, op. cit., p. 127.

(٣٣)

المتبادل في الحجاج ممكنًا»^(٣٤). وللتوضيح، يستعير هابرماس المحتوى المعياري للافتراضات المسبقة للحجاج من الافتراضات المسبقة للفعل الهادف إلى التفاهم في المناقشات. لهذا تحفظ النواة الحقيقية للحق الطبيعي بواسطة الأطروحة القائلة إن الأخلاقيات تتلاقى في استخلاص التفاعل من اللغة، والذي تعود إليه قابلية الذوات الاجتماعية للتأثر بوجهات النظر المركزية، من أجل تعويض أشكال ضعفها^(٣٥).

ويعرّف هابرماس الحجاج بنمط من الخطاب، يطرح المشاركون فيه المواضيع التي تدعي الصحة، وتكون موضع خلاف، فيحاولون قبوله أو نقده عن طريق الحجج. وتحتوي الحجة على أسباب ترتبط نسبيًا بادعاء صحة التعبير الإشكالي. وتقدر قوة الحجة بحسب السياق المعطى الذي تناسس فيه الأسباب. ويظهر التأسيس في قدرة إقناع المشاركين في المناقشة، وفي الدفع بقبول الادعاء بالصحة. وعلى هذه الخلفية يمكن أيضًا إجراء محاكمة عقلانية لذات قادرة على الكلام والفعل، بحسب الطريقة التي تتصرف بها في حالة ما، بما أنها فريق في الحجاج^(٣٦).

وعندما يشارك كل فرد في الحجاج، لا يعود إلا إلى نفسه، مع بقائه ضمن سياق كليّ يسميه آبل Apel «جماعة التواصل المثالي»^(٣٧). ويرز مستويان لنظرية الحجاج، هما: (١) المستوى الشكليّ المحض، أي المستوى المعرفي؛ و(٢) مستوى الصلات بالعالم الموضوعي، والعالم الذاتي، والعالم الاجتماعي. ويبدو هذا المستوى الثاني أكثر تعقيدًا، ولكن هابرماس يفصله على أساس نظريته عن الحدثة بوصفها عقلنة المكتسبات التقليدية، لأن المجتمع الحديث يتميز بإعادة النظر الدائمة والمتقدمة بالاتفاقات المرتبطة بالجماعات التقليدية، وبأنماط الحياة المحلية وخاصة بالديانات. وتقدم أخلاقيات هابرماس نفسها كتفسير مضاف يسعى إلى فهم جديد للفلسفة السياسية في إطار المجتمعات الحديثة^(٣٨).

ويصبح الحجاج عند هابرماس أخلاقيات للممارسة الفعلية التي لا تناقض العقلانية، ولكنها تعيد إنشاء المجتمع عقليًا، على أساس أن الفعل الاجتماعي فعل تواصل، يأخذ بعين الاعتبار كل أفراد المجتمع، بمعنى أن الآخر يبقى حاضرًا فيه، وهذا ما تقدمه المناقشة

Morale et Communication, op. cit., p. 65.

(٣٤)

De l'éthique de la discussion, op. cit., pp. 21-2.

(٣٥)

Théorie de l'agir communicationnel, op. cit., p. 34.

(٣٦)

De l'éthique de la discussion, op. cit., p. 23.

(٣٧)

Morale et Communication, op. cit., p. 16.

(٣٨)

الحرّة. وتكون مناقشة بين الحجج لا تختزل المجتمع، ولا تُعيد بناء أشكال التبعية أو تضع القيود. هي مناقشة تنزع كل القيود، وترك الأفراد الأحرار يعبرون، ولكن كأفراد اجتماعيين.

وتصدر الحجّة عن الفرد الحرّ. ولكنها، لتكون حجّة، تحتاج إلى متلقٍ متساوٍ معها يقبلها، ويتمكّن من الحكم عليها بحرّة بحجّة أخرى. وليست شعاراً، أو رأياً، إنما بناءً فكرياً، نتيجة فعل تفكير، يتوجّه من ذات حرّة إلى ذات حرّة أخرى، ويحتاج إلى المعرفة المتبادلة بين هذه الذوات الحرّة. ويمكن إطار الحرّة الذي يمارس فيه الأفراد في مجالهم المحلي والخاصّ حجاجهم من التفكير الذي يسمح، في النهاية، بالتلاقي مع الأخلاق الكلّية.

ويؤكد هابرماس أنّ أشكال النزاع بين الأفعال التي يجب محاکمتها، من وجهة نظر أخلاقية، وحلّها بشكل قبول اجتماعي، تنشأ بفضل الممارسة التواصلية اليومية، ويكتشفها العقل، ولا يولدها بفحص الشعارات أو بواسطة المشاركين بالحجاج^(٣٩). ويطرح في الأخلاقيات المعرفية تساؤلاً حول إمكان الكلام عن الحقيقة الأخلاقية^(٤٠)، كما حول إمكان التمييز بين الفروض الصادقة والفروض الكاذبة، وحول أي غط من الحجاج والاستدلال الذي يلائم قراراتنا الأخلاقية.

عن مبدأ بلوغ الكلّية بما هو قاعدة حجاجية، يحاول فيلسوفنا أن يدافع عن المقاربة المعرفية للأخلاقيات ضدّ مراوغة التافيزيقا التي يمارسها المنظّرون الذين يعتقدون الموقف الشكوكي. وتسمح اعتباراته طرح تمهيد يسمح بالإجابة عن سؤال: «بأية صفة وبأية طريقة يمكن التأسيس العقلي للفروض والمعايير»، باعتبار أنّ فروض الصّحة تلعب دوراً في الممارسة اليومية. بكلّ الأحوال، يمكن القول إنّ مقارنة النظرية الأخلاقية من منظور دراسة الحجاجات الأخلاقية، تمكّن من بلوغ الكلّية التي تُعتبر الجسر الذي يسمح بالتوصّل إلى التفاهم المتبادل في الحجاجات الأخلاقية^(٤١).

إنّ تأسيس الأخلاقيات عقلياً يكون باعتماد صورة منطق الحجاج الأخلاقي. وهو مشروع لا أمل له بالنجاح إلا بشرط أن نتمكّن من التعرّف إلى فرض الصّحة الخاصّ الذي يجمع الفروض والمعايير، مع بقائه حاضراً على المستوى الذي تنبثق منه البراهين الأخلاقية

De l'éthique de la discussion, op. cit., p. 25.

(٣٩)

Morale et Communication, op. cit., p. 73.

(٤٠)

Ibid, pp. 77-8.

(٤١)

ذات الحدين، أي في أفق العالم المعيش. ويسمّي هابرماس «تواصلية» التفاعلات التي يتفق فيها المشاركون ليربطوا خطط فعلهم عقلياً. أما التفاهم الذي نحصل عليه فيتعين بقياس الاعتراف البيّناتّي بفروض الصّحة.

هذا وتفسّر نماذج العلاقات بين الأفراد بحسب موقع كلّ طرف من طرفي المناقشة. ويقول هابرماس إنّه عندما يتمكّن المحدث من التأثير في تحريك مشاعر مستمعه، لا يتوضّح موقفه بصّحة ما يُقال، ولكن بواقعة أنّ محدّثه يجب عن عرضه. وتعيّن ضمانته فيما يتعلّق بالحقيقة أو بالصّحة، بمدى تقبّل محدّثه في المناقشة لما قدّمه. أما الإجبارات التي تُفرض فإنّها تصحّ بالدرجة الأولى على المتعلّقين، بينما تعني الوعود والإعلانات المحدث، في حين تعني الاتّفاقات والعقود الفرقيّن منهجياً. وتصلح التوجيهات والتنبيهات أيضاً للفرقيّن، إنّما بشكل غير متناسب^(٤٢).

وتعمل الفلسفة المعاصرة في كلّ مجالاتها على صياغة حجاج متماسك حول موضوعات متماسكة، بتوجيه اهتمامها نحو الشروط الشكلية لعقلانية فعل المعرفة للتفاهم اللغوي وللعمل: يمكن البحث عن هذه الشروط إمّا في الحياة اليومية، وإمّا في مستوى التجهيز المنهجي للتجارب، أو أيضاً في التنظيم النسقي للمناقشات. في هذا السياق، تكتسب نظرية الحجاج أهميّة خاصّة لأنّ مهمته تقوم على إعادة بناء واضحة للافتراضات المسبقة والشروط البراغمايّة الشكلية للسلوك العقلاني^(٤٣).

ويأخذ هابرماس العقلانية القائمة في الممارسة التواصلية إلى مجال واسع، يحيل إلى مختلف أشكال الحجاج، وإلى قدر من الإمكانات التي تسمح بمتابعة الفعل التواصلّي بوسائل تفكيرية. وإذا انطلقنا من التطبيق التواصلّي للمعرفة الافتراضية في أفعال اللغة، فإنّنا نقرّر فطرياً لصالح مفهوم أكثر اتّساعاً للعقلانية التواصلية، يحتوي على تضمينات، تحيل أخيراً إلى التجربة. ويمكن اعتبار هذا المفهوم قوّة خالية من العنف، تخصّ الخطاب الحجاجي الذي يسمح بتحقيق التفاهم والإجماع. في هذا الخطاب يتجاوز المشاركون الذاتية الأصلية لتصوراتهم، ويتأكّدون من وحدة العالم وبينذاتية سياق حياتهم، بفضل مجموعة القنوات ذات التوجّه العقلاني. بكلام آخر، تمكن هذه العقلانية التواصلية داخل

Ibid, pp. 79-80.

(٤٢)

Théorie de l'agir communicationnel, op. cit., p. 18.

(٤٣)

جماعة تتواصل من ترابط غير عنفي للاتصال والمصالحة بواسطة الإجماع^(٤٤). ويوصلنا هابرماس إلى عقلانية تسقط الأدوات والمبادئ المجردة لصالح عقل ينظر في الحياة الواقعية.

عقلانية الحياة الإنسانية

يجمع هابرماس بين الفعل العقلاني والافتراضات المسبقة للعقلانية التي تجبر على الفعل العقلاني، ولكنها تجعل الممارسة ممكنة، والتي يعتبرها المشاركون حجاجاً^(٤٥). وليست عقلانية هابرماس حالة مستقلة، فالنظام العقلاني للمعرفة ينتج من الطريقة التي تتعين بها تمثلاتنا للنظام الاجتماعي كما بالسياق الموضوعي لتقسيم العمل^(٤٦). ويندرج فهمه للعقلانية في خط مدرسة فرانكفورت التي تُشكل عقلانية المجتمع الرأسمالي الأوروبي موضوع نقدها. وهي عقلانية المجتمع الذي جعل من كل شيء موضوع مبادلة، بل شئ الإنسان. ويهدف نقد هابرماس للعقل إلى استعادته لممارسته الأصلية، من أجل تحرير الإنسان من علاقات التبعية والخضوع، بمعنى استعادة هذا الجانب الحر منه، وهو الطبيعي.

إلا أن تركيز هابرماس على تحرر الفرد الاجتماعي من العقلانية لا يعني العقلانية بشكل عام، إنما جزءاً منها، هي العقلانية الأدوات. وقد نقل التحرر إلى العقل العملي الأخلاقي. ويشرح بالقول إنه إذا كان العقل فردياً، فإنه غير مستقل عن الإطار الاجتماعي، ولا معنى لعقل ذاتي حر في عزله. بالنتيجة، لا حرية للفرد من غير حرية المجتمع. وبكلام آخر، إن هذا الإنسان بطبيعته ليس موجوداً خارج الاجتماع، ولكن بشروط متلائمة مع طبيعته الإنسانية بوصفه كائناً حراً.

ينبع المشروع التحرري للعقل الحديث من فلسفة الأنوار. ويحمل في ذاته فرض العدالة الإنسانية الكلية، وأمل تحرير الإنسان، عن طريق نشر الآراء الحرة ضد التبعية للدين، كما لمجموع التقاليد المشتركة، وعقلنة المجتمع، وتقسيم العمل الذي يواكبه توحيد شكل العلاقات الاجتماعية، مع تشيؤ الوعي الإنساني بين مشروع تحرير الطبيعة الداخلية للبشر وواقع استلابها وسيطرة الطبيعة الخارجية.

والعقل العملي هو كما ذكرنا عقل كائن أخلاقي، لأنه كائن اجتماعي. وهذا ينقلنا

Ibid, pp. 26-31.

De l'éthique de la discussion, op. cit., p. 122.

Ibid, p. 19.

(٤٤)

(٤٥)

(٤٦)

حتمًا إلى المجال الأخلاقي، لأن المجتمع يتضمن علاقات، وهي أفعال وممارسات تنشأ بين الأفراد وبين الجماعات. وليس السؤال الأخلاقي سؤالًا في مبادئ العقل وحدها، إنما أيضًا سؤال البحث في الحياة المعيشة، وفي أشكال العلاقات الواقعية، حياة الأفراد والجماعات الخاصة والجزئية. وبهذا المعنى يتكلم هابرماس عن الأخلاقيات (الأثيقا) التي تنشأ في الحياة الواقعية، وليس من المبادئ الأخلاقية المجردة، من غير نفي، أو إزاحة، لهذه الأخلاق.

وإذا لم يسقط هابرماس هذه المبادئ العقلية الصادرة عن العقل الفردي، فإنه أجرى تغييرًا في طريقة إنشاء أخلاقيات توافق مع المبادئ، من غير أن تلتقأها منها، وتكون بالمناقشة الحرة بين أفراد أحرار متساوين، بالتالي متعادلين. هي علاقة بين ذاتية تهدف إلى التفاهم أو تبادل الفهم بين هذه الذوات. وتبتعد العقلانية التي يريد هابرماس أن يقدمها العقل الرياضي الذي، في قراءته للطبيعة، يحسب ويقدم نتائج بالأرقام. هي أخلاقيات المناقشة التي بإمكانها تحرير المجتمع والفرد على السواء. هذا العقل التوتالي تاري أكد هوركهائمر وأدورنو اللذان لاحظا أن كل ما يكتسب تسمية عقل باسم العدالة والفعالية يفيد في إدارة الأشياء والبشر الذين يعاملهم مثل الأشياء. ويمكن القول إنه بعد ما حدث في الحرب العالمية الثانية أصبحت ممكنات العقل منهكة، وبرزت آثار دمار الحداثة^(٤٧).

وينطلق هابرماس من ملاحظة هوركهائمر ومكلنتر النقدية حول ما أنتجت الأنوار من أن العقل الأداتي اختزل إلى ألا يكون إلا عقلانية تبعا لغاية. ويوافق ما قاله مكلنتر عن أن العقل حسابي، ويمكنه إقامة الحقائق الواقعية والعلاقات الرياضية وليس أكثر. ويضيف إنه لا يمكن لهذا العقل، في مجال الممارسة، أن يتكلم إلا عن الوسائل، أما الغايات فعليه أن يصمت حيالها^(٤٨).

ويشير فيلسوفنا إلى أن نقد العقل الأداتي يتوجه ضد النظرات الأحادية للفهم الحديث للعالم، وخصوصًا ضد هذا الميل العنيد الذي يختزل مهمة العقل بحسم المسائل في إطار معرفي—أداتي. إلا أن القضايا العملية—الأخلاقية من نط «ماذا علي أن أفعل؟» تُقصى من المناقشة العقلانية، عندما لا يجيب عنها إلا من وجهة نظر العقلانية الغائبة. ويطرح هابرماس نظرية المجتمع التي يمكنها أن توضح الحالة المرضية للمجتمع^(٤٩).

Habermas, *l'Esprit de la discussion*, op. cit., p. 9.

(٤٧)

Morale et Communication, op. cit., p. 63.

(٤٨)

Ibid, p. 65.

(٤٩)

ولم يوفر في بحثه العقلانية «الغامضة» للمجتمعات الحديثة التي تعمل الذوات فيها على تبرير كلامها وأفعالها، فختزل تعقيد هذه المجتمعات في الإعلام المنهجي، حيث يُصنع المال والسلطة واقتصاد اللغة. هذا بينما حلت آليات إنشاء الأسعار والتنظيمات الإدارية محل المناقشة التي تعتبر مكلفة. في هذا البحث يحلل هابرماس العلاقة بين النسق والعالم المعيش، ويعيد ضبط النظرية النقدية للتشوي. وبعد تخليسه عن تجاوز كل بُعد نسقي لواقع في المجتمع الحديث، يوجه نقده إلى الجوانب الآلية المتعلقة بإعادة الإنتاج الرمزية للحياة التي تتسامح مع تجاوز الآليات النسقية، أو «استعمار العالم المعيش». وافترضت مهمة هابرماس إنشاء معرفة صحيحة، وأشكال تضامن جماعية، حول مبادئ كلية أكثر فاعلية لهويات وكفايات شخصية، تتطلب إعداداً، وانتقالاً، وتوسّعاً باللغة، وتداخلًا بين الذوات. وقد تجنّب هابرماس بهذا أشكال البناء وحيدة الجانب التي لا تأخذ بعين الاعتبار كل جوانب الحداثة^(٥٠)، وجاء سعيه هذا من أجل تأسيس عقلائي للأخلاقيات يستند إلى نظرية المناقشة، ولكن بدءاً بمحتوى افتراضات مسبقة عملية خاصة بالحجاج^(٥١).

وهو بهذه الطريقة يكمل ما كشفه أدورنو وهوركهايمر في كتاب جدل العقل حول العقل الأدائي بأنّ السبب الذي سمح بتحرير الإنسان من هشاشته، من خلال السيطرة النفعيّة، أغلقه في شبكة بلا رحمة لأشكال السيطرة الاجتماعية والعقل الوضعي والنفعي المجرد اجتماعيًا. وإنّ وضع العقل في خدمة الرأسمالية جعل من العقل المحرّر، في ظلّ الأنوار، أداة عبودية. هذا علماً أنّ هذا العقل ليس في البدء أدائيًا، ولكنه بقوّة الأشياء أصبح كذلك، أي في الحدود الدقيقة التي يكون فيها لرغبة تحرّر البشر رديف هو مطلب السيطرة الكاملة على الطبيعة الخارجيّة.

لقد تحوّل العقل بأكمله إلى أداة سيطرة تامة على البشر الذين أرادوا، تحت عنوان العقل، أن يتماثلوا بصفهم ذواتًا حرة في جماعة مستقلة. ولم يترك هذا العقل، بما أنّه كلّ عقل ممكن، إلّا الخيبة. وهي خيبة ومنطقية تجاه العقل البشري وصورته التراجيدية، في زمن واكبت فيه التوتاليتارية مشروع الحداثة، وفتحت الطريق أمام فقدان الثقة، وأمام الأشكال المنحرفة للعقل. وتنقّلت هذه الأشكال بين خطابات الفلسفة، والعلوم، والسياسة، وأشكال التنظيم الاقتصادي، والأحكام المسبقة الاجتماعية. وهذه الخيبة للفكر الذي ينمو، والتي

Théorie de la gir communicationnel, op. cit., pp. 7-8.

(٥٠)

Morale et Communication, op. cit., p. 131.

(٥١)

لا بدّ منها تجاه العقل الحديث، سُميت «ما بعد الحداثة». ويعني هذا الموقف ليس تجاوز العصر الحديث، إنّما تأكيد استحالة الاندراج في استمرارية مشروعها الأصليّ. وفُتحت طريق تفكيك أشكال العقل الحديث، كما في فرنسا مع ستروس، وفوكو، وليوتار، ودريدا، وبورديو، وغيرهم. وينتمي هابرماس إلى هذا الخطّ حيث تسود الخيبة من العقل الحديث. ويمكن، في الإطار نفسه، إضافة تصدّي هوركهايمر لحياضية الطريقة الوضعية في العلوم الاجتماعية التي تسمح بالرقابة وتمجيد النظام^(٥٢). أمّا العقل الذي أراده هابرماس فيضع في المقدّمة الحرّية والاستقلال الذاتي في ممارسة المناقشة البيّناتية للأطراف من أجل التوصل عقلياً إلى بلوغ المعارف الأخلاقية. وتتضمّن هذه الحرّية التبادلية الاحترام الذاتي^(٥٣).

والسؤال الذي يطرحه هابرماس حول ما إذا كان العقل توتاليّارياً والمجتمع كاذباً: ما هي الأسباب المطلوبة لتأسيس نقد المجتمع؟ وما هي الأسباب التي تفلت من السيطرة النائمة للعقل الإنساني؟ إلّا أنّه يؤكّد أنّ هذا النقد نفسه يخضع لقيود العقل، إنّهُ حليف العقل الذي يتصدّى للسيطرة على البشر، ويؤدّي إلى الخيبة. ومطلوب التحرّر من سيطرة العقل الذي لا يتوقّف عن تحويل البشر إلى أدوات. ويأمل هابرماس بعقل آخر، يختلف عن العقل الأداتيّ، ولا يختزل إلى لاعقلانية القلب. وحول خدع علاقاتنا الاجتماعية، يفضّل هابرماس الكلام عن نسيان العقل، بدلاً من انحرافه. إنّهُ نموذج عقل فقد صلاحيّته، ورمى بثقله على المجتمع بتنظيم أداتيّ، كما على الدولة والسوق. لهذا يجب التعرّف إلى مهمّة إعادة بناء عقل مختلف عن العقل الأداتيّ الذي فرضته علينا الحداثة، وصولاً إلى نزع العقلانية الأكثر تطرّفًا. إنّ النقد الجذريّ للعقل الأداتيّ يطرح إمكانية عقل بديلة، نموذج بديل للعقلانية.

بالنتيجة، بات العقل يحمل في وقت واحد الأمل والخيبة اللذين يشكّلان جانبيّ التجربة نفسها، والدعوة نفسها إلى إعادة التفكير بالعقل، وإعادة بناء الإمكانيّات التي لا يمكن لصوت الخيبة أو الخضوع إلّا إعطاء إشارة نسيانه. ويعكس الأمل المنطقيّ أسباب الخيبة. أمّا إعادة بناء الشروط النظرية لأمل معقول في العقل، فتركز إلى التفكير النقديّ للأمراض التي أدّت إلى الخيبة منه، ممّا يشكّل وحدة المشروع الفلسفيّ الهابرماسي. وتصبح بهذا المعنى إعادة بناء العقل تأسيساً عقلياً، ومبدأ يعطي أسباب الإيمان بالعقل. وتؤدّي إلى نموذج بديل للعقلانية قابل للممارسة. إنّها فكرة مبدأ الأمل المؤسّس عقلياً في العالم التجريبيّ.

Habermas, *l'Espoir de la discussion*, op. cit., pp. 9-10.

(٥٢)

De l'éthique de la discussion, op. cit., p. 135.

(٥٣)

ويقترح هابرماس حلاً لإشكالية العقل بجعله تواصلياً. ويفسر معنى أن يكون عقلانياً بإعطاء في المناقشة أسباب الأمل، بواسطة الحجج التي تحمل صدقاً، وتؤدي إلى التفاهم. ويقوم هذا الحل على إعادة بناء العقل، بحسب النموذج التواصلي أو النشاط التواصلي. بهذا المعنى، تحمل فلسفته ميزةً معياريةً، ليس في ما تقوله حول ما يجب أن يكون العقل، أو كيف يجب أن يكون ليستحق اسمه، وليس في ما يصف من معايير تجريبية تنظم علاقاتنا الاجتماعية، وتنوع درجتها العقلانية، ولكن في ما تقترحه بما هي فرضيات للتفكير المشترك، بالارتكاز إلى الإمكانيات الواقعية القائمة في مجتمعاتنا المعقدة، وإلى الأسباب العينية للأمل بأننا نؤسس دوافع أعمالنا على معايير مختلفة عن معايير العقل الأداتي المحض أو الاستراتيجي، ولكن على معايير عقلانية لتواصل حرّ ومحرر من القيود.

ويمكن لمبدأ إعادة بناء العقل بحسب نموذج التواصل أن يظهر أولاً باعتباره مبدأ الأمل الاجتماعي. ويتعلق الأمر في البداية بإعادة تأسيس نظرية نقدية للمجتمع. وهذا لا يحصل إلا بإعطاء أسباب الأمل بأن العلاقات الاجتماعية لا يجب أن تخفي تحت المظاهر الخداعة التفاعل المتبادل لواقع السيطرة، أو اللاتناظر، أو أن تشير إلى صراع لا يفهم بين المصالح الفردية. ولا يتعلق الأمر ببديل ساذج للنقد الجذري للمجتمع. ولكن هذا يفترض تفكيراً حول الأمراض الاجتماعية التي تحاصر التفاعل، من أجل تعيين أي مجال يمكنه شرعياً أن يعطي الأمل بالتواصل الحرّ.

ويتعلق الأمر بالأمل الأثقي، وبإعادة بناء العقل العملي، وبترميم الفرص المعقولة لبناء أخلاقيات لا ترتبط بالوضعية الدغمائية، أو الشكلائية، للمبدأ الجوهرية أو المتعالي. ولكن لا يركز إلا إلى التواصل وحده الذي صار تفكيراً، وارتفع إلى مستوى المناقشة. إذاً، على نظرية المجتمع المؤسسة على مفهوم الفعل التواصلي أن تبني مبادئ أخلاقيات المناقشة. وهذا يسمح بالأمل بسياسة التداول الحرّ، وبالتفصل بين المبادئ الثلاثة، الاجتماعي، والأثقي، والسياسي، لإعادة البناء. وهو مبدأ نجده في أساس كل واحد منها، مبدأ براغماتي، أو براغماتي-لغوي، للفعل، ويشكل إعادة مفصلة نظرية اللغة حول فروض التواصل^(٥٤).

إن المفاهيم التي طرحها هابرماس تكمل العالم المعيش والفعل التواصلي، وتضع العقل في مكانة تحرره من فلسفة الوعي. بهذه الطريقة يتجسد العقل في الفعل التواصلي، ويفتح لغوياً على العالم، وعلى سياقات التعلم في العالم. ويقوم فعل التواصل الموجه نحو التفاهم

على إعادة إنتاج العوامل المعيشة. وتصبح نظرية الفعل التواصلية نظرية المجتمع^(٥٥).

أراد هابرماس أن يكون كل شكل حياة عقلائياً بواسطة أخلاقيات تُقدّم المبدأ الذي يسمح، في الأمور العملية الأخلاقية، بإجراء اتفاق بدوافع عقلانية. ويقدم، بالتالي، طريقة لإشباع مصالح كل فرد من الكل، من غير قيود عليه يفرضها الآخرون^(٥٦). وتتداخل هذه العقلانية مع الاهتمام. ويعرف هابرماس الاهتمام بالمنشأ للمعرفة الذي يصنع معنى هذه المعرفة، بطريقة تجعل العقل الإنساني يهتم بممارسة هذه المعرفة. وأيضاً الاهتمام مفهوم تفكيري، وهو المبدأ الذي تعرف المعرفة نفسها به ضمناً، بل هو أساس كل ممارسة للمعرفة^(٥٧). ويدخل هابرماس الاهتمام إلى ميدان المعرفة، لتصبح معرفة لا تكون موضوعية أو حيادية تماماً، فالعنصر الواقعي والخاص بالحياة المعيشة قوي. ويعني الاهتمام الإشباع الذي يرتبط بفكرة وجود موضوع أو فعل. ويهدف إلى الوجود لأنه يعبر عن علاقة موضوع الاهتمام بملكة الرغبة لدينا، كما يهدف إلى إما حاجة وإما إنتاج حاجة^(٥٨).

وبرغم عقلانية العلوم والتقنية، فإن هابرماس وجدها غير حيادية، ومرتبطة باستخدامها التقني، فالعلم والتقنية موضوعان في خدمة الإنتاج الصناعي. وهذا أدى بنشوء ديمقراطية تفترض عمل المواطنين الذين يقررون معاً مستقبلهم المشترك، وقد أصبحوا أكثر فاعلين تقنيين (قادمين من عالم السوق) يقررون. هي عقلانية المجتمع، حيث تتداخل المعارف والمصالح والعلاقات الواقعية بين الأفراد، فلا تعود علاقة المعرفة بين الذات والموضوع حيادية.

المعرفة الأخلاقية: بين الذات والموضوع

يقول هابرماس إن النظام العقلاني للمعرفة ينجم عن الطريقة التي يعين بها النظام الاجتماعي والسياق الموضوعي للتقسيم الاجتماعي للعمل أمثالتنا. وهذا خلافاً للموقف التقليدي في المعرفة الذي يقوم على طرح الموضوع كمعطى سبق وأعطى، ويسبق وجوده على وضعية الذات. بما هي مشاهدة نظرية، ذاتاً تدعي الحيادية في المعرفة. هذا ما أسماه هوسرل الموقف الفطري الذي يقوم على أخذ الطريقة التي يُعطى بها الشيء لنا مثل الشيء نفسه، بدلاً

Théorie de l'agir communicationnel, op. cit., p. 11.

(٥٥)

De l'éthique de la discussion, op. cit., pp. 33-4.

(٥٦)

Habermas, L'Esprit de la discussion, op. cit., p. 24.

(٥٧)

Connaissance et intérêt, op. cit., p. 232.

(٥٨)

من التساؤل عن الشروط التي تصبح فيها الظاهرة موضوعاً بالنسبة إلى الوعي. ويستعين هابرماس بهور كهايمر الذي يرى أن اعتبار العلاقة بين الذات والموضوع أسبقيةً ومعطىً في الوقت نفسه، هي فعل المعرفة الأول، مما يعني ارتباط معرفتنا بالتيين الاجتماعي لتمثلاتنا. ويفسر «التيين الاجتماعي» في بُعد ماديّ باعتباره مجموعة أشكال متعينة بالفعل الإنساني. وبحصل التنظيم اللاحق في أشكال تصنيف تدمج بصماتها كل أنماط رد الفعل الإنساني. بما فيها «النظرية». وعندما أتمكن من طرح نفسي بوصفي ذاتاً نظريةً لمعرفة موضوعية، لا يعني هذا أن العلاقة بين الذات والموضوع تشكل البنية الأصلية لكل معرفة، ولكنني أسير من قبل المجتمع في وقت معين من سياقه الموضوعي، بما أنا ذات ممكنة لرؤيا نظرية.

ولكن يتساءل هابرماس: كيف يمكن لهذا السياق الموضوعي للتقسيم الاجتماعي أن يسمح بالإمساك به من قبل ذات عارفة؟ إلى أية طريقة، وأية حركة تفكر، يمكن أن تركز الذات النقدية لتتوصل إلى إعادة الإمساك بالموضوع، وصولاً إلى الإطار الاجتماعي الذي يطرّحه باعتبارها ذات المعرفة الموضوعية؟

إن طرح هذا السؤال حول العلاقة بين ذات المعرفة وموضوعها يعني العلاقة بين إنشاء الرؤيا النظرية والسياق العملي حيث يتدخل ويتموضع، كما عند هور كهايمر على عتبة الموقف النقدي الذي يجب تجاوزه بصعوباته بوضوح. ويشكل الأخذ بالموقف النقدي قبل كل شيء، عدم فصل المشروع النظري للمعرفة الموضوعية عن التفكير الذاتي للشروط الاجتماعية، وبشكل عام أكثر عن الظرف العملي حيث تتجذر هذه المعرفة.

ويبقى تركيزُ فيلسوفنا على المشكلة من منظور التحقق من صدق التفكير الذاتي. ويكون بجهد يخص الذات، لتعيد الإمساك بالشروط المادية الاجتماعية التي تجعل منها ذاتاً، ولا تتوقف عن الفعل فيها. والمشكلة هي بإعطاء الموقف النقدي طريقةً تكسبه بدوره المناعة ضد الوهم الوضعي لحيدة المشاهد النظري، هو الوهم الذي ينكره الموقف التقليدي من غير أن يعيق ذلك مزاعمها الخاصة المعرفية^(٥٩). إن هذا الإدراج للشروط المادية الاجتماعية في النشاط المعرفي هو ميزة الإنساني الذي لا مجال له خارج المجتمع.

الفرد الاجتماعي

ركّز هابرماس على الإنسان الفرد، ولكن الاجتماعي. هذا الإنسان الذي فقد حرّيته وخضع للمجتمع. وقد ساد الاعتقاد لمُدّة طويلة أنّه تحرّر من قيود الطبيعة، وتمكّن من اتّباع نظام العقل. ولكن المجتمع حوّل، في الوقت نفسه، هذا الإنسان إلى مجرد أداة. والمجتمع هو الإطار الذي فيه ينشأ الإنسان؛ يفكر ويفعل. بالنتيجة، أعطى هابرماس الأهميّة لعلم الاجتماع والإناسة الثقافية، حيث يظهر الفعل الاجتماعي، فإنّ هذين العلمين يهتمّان بالممارسة اليوميّة وبشروط العالم المعيش. وتحتّم، بالتالي، عليهما الأخذ بعين الاعتبار كلّ أشكال توجيه الفعل بواسطة الرموز. ويلجأ هذان العلمان إلى بُنى العالم المعيش، فهناك ترابط بين علم الاجتماع ونظرية المجتمع. ويأخذ علم الاجتماع على عاتقه مشكلة العقلانيّة. ويطرحها على مستويات الما بعد النظريّ، والمنهجيّ، والتجريبيّ للمفاهيم الاجتماعيّة للفعل المستعملة. ويأتي طرحه لمفهوم العقلانيّة من منظور الفهم الحديث للعالم. في حين يتطلّب مسار الحجاج نظرية النشاط التواصليّ، فإنّ هابرماس يناقش العقلانيّة في علاقة مع المعرفة^(٦٠).

ويقول هابرماس هنا إنّهُ عند الانطلاق من مفهوم الفرد الاجتماعيّ بطبيعته، ويجري تصوّر وجهة النظر الأخلاقيّة مترسّخة في بنية الاعتراف المتبادل بين الأفراد الفاعلين، بشكل تواصليّ، فالأخلاق الخاصّة والعدالة العامّة لا تعودان تميزان مبدئيّاً، ولكن بالنسبة إلى درجة التنظيم والتوسّط المؤسّساتيّ للتفاعلات^(٦١).

ويتميّز المجال الاجتماعيّ بممارستين هما الكلام والفعل. ويقارن هابرماس بينهما، بين من يريد أن يوصل شيئاً (الكلام)، ومن يريد أن يدخل إلى العالم غائباً (الفعل). في الحالة الأولى يدّعي الفعل التواصليّ الحقيقة التي تعود إلى وجود حالات الأشياء في العالم، وتقول ما هو حاصل. وفي الحالة الثانية، يسعى الفعل الغائيّ إلى النجاح. وتعود الفعاليّة إلى أشكال تدخّل في العالم، بفضلها يمكن إنتاج أشياء كثيرة، وقول ما يجب أن يحصل. وتقاس عقلانيّة التعبيرين بالعلاقات الداخليّة بين محتوى الدلالة لشروط الصّحة، والأسباب التي يمكن إنتاجها لتبرير حقيقة المنطوقات أو فعالية قواعد الفعل. ويمكن تعيين عقلانيّة الحالتين

Théorie de l'agir communicationnel, op. cit., pp. 21-4.

(٦٠)

De l'éthique de la discussion, op. cit., p. 150.

(٦١)

بقدرتهما على أن تشكلا موضوع نقد وتأسيس^(١٢).

ويوجّه هابرماس مشروعه نحو كيفية إعادة إنشاء العلاقة التواصلية بين الفردنة والاجتماع، ولإبراز دور المجتمع في تكوين الفردنة المكانية-الزمانية للنوع الإنساني التي تحتاج إلى نماذج، ولكنها ليست منتظمة بتجهيز جيني، ينتقل مباشرة من النوع إلى الجسم الفردي. وتتكوّن الذوات القادرة على الكلام والفعل، بما هم أفراد، بواسطة الواقع، وتندمج، بين ذاتيًا وبالتقاسم، بما هم أعضاء جماعة لغوية جزئية، في عالم الحياة. وفي سياقات التشكل التواصلية، تشارك هوية الفرد وهوية الجماعة بشكل جذري. وتظهر البينذاتية المنشئة للاجتماع، مع منظومة الضمائر الشخصية، من اللغة اليومية وبوساطتها.

ورغم التباين بين بنى الحياة، هناك تلازم في العلاقة بين الفرد والمجتمع. ويمكن القول إنه بقدر ما يزداد التعيين الذاتي للفردنة، يتنامى اندماجها في المجتمع، بهدف الحاجة إلى الحماية المتبادلة. وبهذا يتشكل الفرد داخليًا في إطار استلابه إلى العلاقات بين الأشخاص، تتحقّق بالتواصل.

إن قابلية هوية الفرد للتأثر استلزمت منه السعي إلى ضمان حمايته بواسطة الحماية المتبادلة. هي حماية تتوجّه نحو الشخص الفريد بأكمله، كما إلى شبكة الحياة الضرورية، وإلى علاقات الاعتراف المتبادلة، حيث لا يمكن للأشخاص أن يضمّنوا استقرار هويتهم سريعة العطب إلا بالتبادل. بل ولا يمكن لأحد أن يؤكد هويته لنفسه حتى في فعل الانتحار اللبائس. وعلينا أن نستجيب للمصير بشكل مشترك وبينذاتي ضد الإقصاء. ولا يقصر هابرماس كلامه على ضعف الإنسان وعلى البيولوجيا، ولا على مخاطر مرحلة التربية الطويلة استثنائيًا عنده، ولكنه يطال المنظومة الثقافية نفسها التي أنشئت كتعويض. وتصبح قابلية التأثر العميقة للإنسان والتي تجعل المشكلة الرئيسية للأخلاق الضمانة لأن تكون فعلية في السلوك، بالحماية والاحترام المتبادلين^(١٣).

وتجمع أخلاقيات هابرماس في الإطار الاجتماعي بين مفهومَي العادل والخير، أي بين ما هو أخلاقيًا منظم وعادل، وما هو أتقيًا مرغوب أو مفضّل^(١٤). ويمكن توضيح هذه الفكرة كما يلي: تتعَيّن الأخلاق على قياس قابلية الكائنات الحية المفردنة بواسطة التشتمة

Théorie de l'agir communicationnel, op. cit., pp. 24-5.

De l'éthique de la discussion, op. cit., pp. 19-20.

Ibid, p. 158.

(١٢)

(١٣)

(١٤)

الاجتماعية، مما يؤدي إلى الاعتماد الدائم على مبدأين، هما: (١) عدم السماح بالتعرض للأفراد عن طريق فرض الاحترام المتساوي لكرامة كل واحد، وعلى المستوى نفسه؛ و (٢) حماية العلاقات البيئانية للاعتراف المتبادل، والتي بواسطتها يستمر الأفراد أعضاء في جماعة. ويقابل هذين المبدأين المتكاملين مبدأ العدل والتضامن. وفي حين أن الأول يفترض الاحترام والتساوي في الحقوق لكل فرد، يفرض الآخر تأييداً أو عوناً من أجل خير القريب. وتعود العدالة في المعنى الحديث إلى الحرية، كما يعود التضامن إلى خير الشركاء المرتبطين في عالم الحياة الذي يتشارك فيه بينائياً. ويفترض مبدأ الخير المشترك تجنب ارتكاب الأخطاء بهدف عمل الخير.

ولكن أخلاقيات المناقشة تزد أسباب ربط المبدأين بالمصدر الأخلاقي نفسه إلى قابلية التأثير التي تتطلب تعويضاً للكائنات الحية التي لا يمكنها أن تفردن إلا بالتنشئة الاجتماعية، بشكل لا يسمح للأخلاق بأن تحمي الواحد من غير الآخر، بحيث تتلزم حقوق الفرد وخير الجماعة التي ينتمي إليها. ويتكلم هابرماس هنا عن أخلاقيات الشفقة التي يتوسع مبدأها الأساسي بهدف جعل الرابط بين المبدأين الأخلاقيين واضحاً^(٦٥). ويبدو واضحاً أيضاً تلازم النظرية والتطبيق، فلا مبادئ لوحدها من غير اختبارها في الواقع الاجتماعي.

الأخلاقيات بين النظرية والتطبيق

أراد هابرماس إقامة تأسيس عقلي للأخلاقيات، معتمداً منطق حجج أخلاقي في أفق العالم المعيش^(٦٦). واهتم بصياغة مبادئ الكلية، لقيادة فعلية للحجاج بطريقة تعاونية، بحيث يشارك كل شخص معني بالمناقشة^(٦٧). وتجمع أخلاقيات المناقشة بين التعالي والمساكن العملية، فالحجاج يتطلب مرجعية كلية^(٦٨). إن أخلاقيات المناقشة تُنزل إلى الأرض الفرض الأخلاقي للصحة الكلية لمعايير فعلنا. وبدلاً من جعلها ترتبط بحرية اصطلاحية، وغير قابلة للخضوع للتحقق في العالم التجريبي، فإنها تحيل إلى إجراء تجعله ممكن الأشكال الأكثر أساسية الخاصة بإعادة إنتاجنا الاجتماعي^(٦٩).

Ibid, pp. 20-1.

Morale et Communication, op. cit., p. 79.

Ibid, p. 89.

Ibid, p. 118.

Habermas, l'Esprit de la discussion, op. cit., p. 96.

(٦٥)

(٦٦)

(٦٧)

(٦٨)

(٦٩)

ويفسر هابرماس عدم الفصل بين النظري والعملي في المسائل الأخلاقية، في أفعال الإنسان الحاصلة دائماً في وضعيات عينية، والمدرجة في سياق تاريخي مشبع بعالم الحياة الجزئية. وهذا ما يسمح بإعادة النظر بمعالجة هذه المسائل، في ضوء المقاييس الأخلاقية الدقيقة المرتبطة بعالم الحياة، من أجل تعديلها: هناك من جهة واقع عيني حيث تنشأ العلاقات، ومن جهة أخرى اتفاق معياري يتعين بنتيجة المناقشات العملية التي تتناول مواضيع ومشكلات تحتاج إلى التفاوض في شأنها. وتحصل هذه المشكلات بشكل دائم ومفاجئ مع الذوات العينية، إنما ليست عشوائية أو اعتباطية. ويقول هابرماس هنا إن القيم الثقافية المتجسدة في الممارسات اليومية، والمثل التي تساعد على الفهم الذاتي لشخص ما، تحمل في ذاتها، في الواقع، فرضاً من الصحة البيندائية، إلا أنها تبقى متداخلة مع طريقة الحياة الخاصة، سواء كانت جماعية أو فردية^(٧٠).

بهذا، ينظم هابرماس أشكال التجريد التي تفرضها الأخلاقيات الشكلانية الهامشية، والمحتويات العينية للنزاعات، على قاعدة أن النظرة الافتراضية التي تحكم أخلاقياً تعيد الأفعال والمعايير الفردية التي أصبحت إشكالية إلى مجموع العلاقات البيندائية المنتظمة شرعياً من وجهة نظر الصحة المتعلقة بالواجب في الواقع. هذا لأنه عندما تتناول الحاجات الأخلاقية عالم الحياة، بعد اتخاذ مسافة منه، يحصل تداخل للبعث في البعض الآخر، في عالم من اليقنيات الأصلية الأخلاقية والتعبيرية، في إطار دائرة الحياة الأتقية. وتختلط الواجبات بعادات الحياة العينية التي يمكن استخلاص بدايتها من اليقنيات الخلفية. أما مسائل العدالة، فطرح فيه داخل أفق المسائل المتعلقة بالحياة الحسنة التي سبق ووجدت دائماً جوابها. كما أن الأحكام العملية، في إطار عالم الحياة، تستعير عينيته وقوتها القادرة على دفع الفعل إلى علاقة داخلية مع فكرة الحياة الحسنة، وتقدم نفسها مع صحة لم يعاد النظر بها. هي علاقة مع الحياة الأتقية القائمة. وفي أشكال الحياة العقلانية، تتجاوز توجهات الفعل الإطار المحدود للمصالح الخاصة التي يجب توضيحها. في حين أنه على مصلحة كل واحد الموجهة تبعاً لتحقيق ذاتي أن تتفق هنا مع مصلحة الكل^(٧١).

من أجل التعويض عن التباعد الحاصل بين الحكم الأخلاقي والفعل الأخلاقي، يتكلم هابرماس عن ضرورة أن يكون هناك منظومة من الرقابة الداخلية للسلوك الذي يستند

De l'éthique de la discussion, op. cit., p. 36.

Ibid, pp. 35-6.

(٧٠)

(٧١)

إلى الأحكام الأخلاقية الموجهة تبعاً للمبادئ، إذاً إلى قناعات دافعة عقلياً، وتسمح عند الاقتضاء بسلوك ذاتي. ويفترض أنه على هذه المنظومة أن تعمل بطريقة مستقلة، أي بشكل مستقل عن الضغط الناعم، ولكن الخارجي للأنظمة الشرعية المعترف بها واقعياً^(٧٢).

ويريد هابرماس أن تكون الصياغة الخاصة بأخلاقيات المناقشة واضحة، وبلا غموض، بشكل أن تأسيس مبدأ ما يعود إلى الفيلسوف وحده، ولكن بوصفه قاعدة حجاج. ولا يحاكم هذا المبدأ مسبقاً أي محتوى معياري، لأنّ معايير الفعل التي تتعلّق بالمحتويات، مهما كانت أساسية، يجب أن تكون تابعة للمناقشة الواقعية. ويمكن لمنظر الأخلاق أن يشارك بوصفه معنياً، وفي الحالة القصوى بوصفه خبيراً. ولكن لا يمكنه أن يخوض هذا الخطاب بمبادرته الخاصة^(٧٣). وتصبح المساواة في الحقوق بين الأفراد والاحترام المتبادل لكرامتهم الشخصية محمولة في نسيج العلاقات بين الأشخاص وصلات الاعتراف المتبادلة. إنّ نوعية الحياة عند جماعة ما لا تقاس بدرجة التضامن فقط، أو بحال الرفاهية، ولكن أيضاً بمسألة معرفة إذا كانت مصالح كلّ فرد تؤخذ بعين الاعتبار، بطريقة متساوية من منظور المصلحة العامة. يبقى أنّ المحتويات التي عبّر عنها في ضوء المبدأ الأخلاقي لم ينتجها الفلاسفة ولكن الحياة. وبهذا المعنى، لا تعود صحة المبدأ الأخلاقي متوقّفة على الناحية الشكلية فقط، إنّما تفترض التطبيق. ولكن السؤال هل أنّ القواعد المطبقة يمكنها أن تكتسب صفة الكلية الإيجابية^(٧٤).

الخلاصة: أخلاقيات المناقشة، استعادة الإنسان حرّيته أو طبيعته

إنّ تعريف هابرماس للأخلاق، بملكية تنظيم نزاعات الفعل بشكل حيادي، وهو القريب من مركز الأحداث^(٧٥)، جعله يردّها إلى العلاقات التبادلية التي تبني الحياة الاجتماعية، وتحقّق بشكل واضح في الحجاج الذي يتعلّق بالمصالح العملية المرتبطة بالتواصل العادي، وتكون المناقشة فيها على صلاحيتها الكلية.

هذا لأنّ كلّ منطق يفترض بالضرورة الأفعال. ولأنّ الأفعال تحصل بين الذات

Ibid, p. 70.

(٧٢)

Ibid, p. 45.

(٧٣)

Ibid, pp. 23-5.

(٧٤)

الإنسانية، فكلّ فعل أو موقف يقابله فعل أو موقف. ويتمتع كلّ من الفعل والموقف بقيمة ومعنى، فلا يفسّر فقط من ناحية ماديّة. وتجمع بينهما الحرّيّة.

ما يطلق هذه الحرّيّة هو القدرة على التفكير الذاتي مع الآخرين، للفهم المتبادل والقبول المتبادل. على هذا المستوى، يتلاقى الأفراد الأحرار المتساوون كما تتلاقى الجماعات. وعليه، يتلاقى الجزئيّ مع الكلّي، الفرد مع المجتمع، العمليّ مع النظريّ، العقليّ مع الواقعيّ المعيش. وعلى هذا المستوى، يمكن الكلام عن التأسيس على المبادئ، من غير إنزال المبادئ من الأعلى إلى الواقع الأدنى. وتصبح المعايير التي تنشئها الأخلاقيات متداخلة مع المبادئ الأخلاقية، كما تتفق وجهات النظر التي تأتي بها الحجج مع المثل العليا، والعاقل مع الخير، والتقليد مع الحداثة، والإنسان مع الطبيعة.

وتصبح أخلاقيات المناقشة مدخلاً إلى حرّيّة الإنسان، بل إلى تعريفه. وهي مدخل إلى النظام الاجتماعيّ العقلانيّ. ولكنّ عقلانيّته عملية تحمل اعترافاً بالأفراد كما بالجماعات، لا تقبل مفاضلة أو تمييزاً بين البشر. هي أخلاقيات مجتمع مساواة وعدالة يسمح بالتفكير بلا إعاقات أو قيود، ويمكن من تخطي الخلافات، ومن قبول الاختلافات. ليست المناقشة لمجرد التسوية أو التعايش الشكليّين. هي مناقشة تبغي المعرفة أو تبادل المعرفة وصولاً إلى بناء العلاقات العقلانية بين الذوات الحرة والمستقلة وهي لهذا أتيقيّة. هي مناقشة خاصّة بطبيعة الإنسان.

إنّ هذا الزمن وهذا العالم، زمننا وعالمنا الذي يفتقر إلى العلاقات التواصلية، يحتاج إلى هذا النوع من المناقشات الحرة التي تسمح بالتفاهم الحقيقيّ بين الأفراد والجماعات. ويمكن بواسطته تخفيف أشكال الأعمال العنفية التي بتدميرها الإنسان جعلت منه شيئاً أو سلعة، في سوق إثبات الوجود بين الشعوب كما بين الجماعات، وأيضاً بالطبع بين الأفراد، وبواسطتها نردّ الإنسان إلى طبيعته.

الطبيعة البشرية: العدالة في مقابل القوة^(١) [١]

نقاش بين نوام تشومسكي وميشال فوكو

أدار النقاش فونس إدرز

ترجمة علي يوسف ومحمد علي جرادي

لئن شكّلت اللغة، أو الخطاب، نقطة الانطلاق في النقاش حول الطبيعة البشرية بين تشومسكي وفوكو، فإنّ بؤرة النقاش كانت التداخيات السياسية للتصورات المختلفة حول الطبيعة. ففي حين يرتاب فوكو في «علمية» مفهوم الطبيعة البشرية، فهي عنده أقرب إلى أن تكون مؤشراً يستمولو جيّاً استعمل لتعيين بعض أنواع الخطاب في إزاء اللاهوت، أو البيولوجيا، أو التاريخ، فإنّ تشومسكي لا يجد مناصاً من قواعد انتظام ترشد سلوكنا الاجتماعي والفرداني والفكري، ونجد في الذهن، أو الطبيعة البشرية، موضعاً لها. بالتالي، فهو يعتبرها مبادئ جويّة منظمة. أمّا فوكو، في تشديده على لادبّية الحتميات التاريخية، فيقرّ بضرورة هذه القواعد، إلّا أنّه يوضعها خارج الذهن، في حقل الممارسات الإنسانية المختلفة (الاقتصادية والنفسية والاجتماعية والتقنية).

المفردات المفتاحية: الطبيعة البشرية؛ التقدّم العلمي؛ الابداع؛ التقييد والحريّة؛ المعرفة والسلطة.

إدروز: سيّداتي سادتي، نرحّب بكم في اللقاء الثالث من لقاءات مشروع الفلاسفة العالميين. نستضيف اليوم كلا من السيّد ميشال فوكو من جامعة كولّج دو فرانس Collège de France، والسيّد نوام تشومسكي من معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا MIT. يتشارك الفيلسوفان في كثير من النقاط كما يختلفان في كثير منها. ولعلّ السبيل الأنجع إلى مقارنتهما هو بأن ننظر إليهما كحفّاري أنفاق يحفران في نفس الجبل، من جهتين متقابلتين، على أنّ كلّ واحد منهما يعمل بأدوات مختلفة دون أن يعرف إن كان يحفر باتجاه نظيره أم لا.

(١) نقاش أجري بين الفيلسوفين في هولندا، في تشرين الثاني، نوفمبر، ١٩٧١؛ تجده كاملاً على الإنترنت

<http://www.youtube.com/watch?v=myy3vL-QK14>

إلا أن كلا الفيلسوفين يُتم عمله بأفكار جديدة، فيتعمق في الحفر أَمَا تعمق، ويتفانى في العمل في مجال الفلسفة كما في مجال السياسة. وهذا ما يعطينا سبباً كافياً، على ما أعتقد، لأنّ نترقّ نقاشاً حامياً ومميّزاً في الفلسفة والسياسة.

لا أريد أن أضيّع أيّ وقت، لذا سنبدأ بسؤال مركزي يُطرح منذ الأزل، سؤال الطبيعة البشرية.

تواجه كلّ الدراسات التي تعالج موضوع الإنسان، بدءاً بالتاريخ ووصولاً إلى الألسنة وعلم النفس، سؤالاً حول ما إذا كنّا نتاج عوامل خارجية، أو أننا، رغم كلّ اختلافاتنا، نملك شيئاً مشتركاً يميّز به أنفسنا كبشر، ونستطيع أن نسمّيه «الطبيعة البشرية».

إذاً، سؤالنا الأول موجه إليك، سيّد تشومسكي، لأنك كثيراً ما تستعمل مصطلح الطبيعة البشرية، بل وتطرّق إلى مصطلحات من قبيل «الأفكار الجوّانية، الكامنة أو الذاتية، innate ideas»، و«البُنى الجوّانية innate structures». ما هي الحجج التي استطعت استخلاصها من اللسانيات، وأتاحت لك إعطاء هذا الدور المركزي لمفهوم الطبيعة البشرية؟ تشومسكي: دعني أبدأ كلامي بأسلوب تقنيّ بعض الشيء.

تواجه أيّ مهتم بدراسة اللغة مجموعة من المشاكل الإمريقية المحددة بشكل كبير. إذ إنّهُ أمام كائن عضويّ، ناضج، أو فلنقل بالغ، متكلم، استطاع بطريقة ما أن يُحصّل مجموعة من القدرات التي تؤهّله ليقول ما يشاء، وأن يفهم خطاب الناس، متفذاً كلّ ذلك بإبداع فائق. أي إنّ معظم ما نسمعه جديد، لا يشبه أيّ شيء مرّ في تجربة سابقة. وكذا الحال مع ما نقوله. ثمّ من الواضح أنّه ليس سلوكاً إبداعياً بنحو عشوائي، بل هو سلوك يناسب مقتضى الحال، وإن تعذّر علينا تشخيصه. وهو يملك في الحقيقة خصائص مما نستطيع أن نسمّيه إبداعاً.

وقد نعرّض هذا الشخص الذي حصّل هذه المجموعة من القدرات المعقّدة والمنظمة والمفصلة – أي مجموع القدرات التي نسمّيها اللغة – لتجربة معيّنة؛ لقد تعرّض في سياق حياته لمجموعة من المعطيات وضعته أمام تجربة مباشرة مع اللغة.

نحن نستطيع أن نتقّص المعطيات المتوفّرة لهذا الشخص؛ وإذ نقوم بذلك، فإننا نواجه بمشكلة علميّة واضحة المعالم. إنّها مشكلة تفسير الهوة بين الكميّة الضئيلة (جداً)، بل غير المتماسكة والمتبسرة، من المعطيات التي تُقدّم للطفل، وبين المعرفة العميقة والمفصلة والمنهجية – بل هي غاية في العمق والمفصلة والمنهجية – التي يستقيها بطريقة ما من تلك

المعطيات الشحيحة.

وزد على ذلك أننا نلاحظ أنّ الأشخاص المختلفين، من ذوي الخبرات المتنوعة، في إطار لغة بعينها، يصلون، في نهاية المطاف، إلى منظومات لغوية متساوية ومتقاطعة إلى حد بعيد. فالمنظومتان التي يصل إليهما متكلمان باللغة الإنكليزية، على اختلاف تجاربهما، هما منظومتان متقاطعتان، بمعنى أنّ ما يقوله الواحد منهما، يفهمه الآخر، وإن كان حقل الكلام أو الخبرة شاسعاً. وأكثر إلغافاً، فإننا نلاحظ، في نطاق واسع من اللغات - كلّ اللغات التي درسناها بنحو جدّي في واقع الحال - وجود تقييدات بيّنة تحدّد نوع النظم التي تنبثق من الخبرات، المختلفة للغاية، التي يُحرزها أو يُعرّض لها الأشخاص.

نمّ تفسير واحد ممكن لهذه الظاهر الملفتة، أستطيع أن أخطئه أو أقدمه بنحو اختطاطي schematic. والتفسير يتعلّق بالافتراض أنّ الفرد يساهّم بشكل كبير - بل هي المساهمة الكبرى - في تقديم البنية الاختطاطية العامة، وحتى المحتوى المعرفي الخاص الذي يستقيه من خبرته المحدودة والمنشّطة.

فالشخص الذي يعرف لغة ما قد أحرز هذه المعرفة لأنّه قارب التجربة التعلّمية من خلال خطّة مفصّلة تحدّد له نوع اللغة التي يتعرّض لها. أي، إذا أردنا أن نبسط الكلام، فإنّ على الطفل أن ينطلق من معرفة أنّه يسمع لغة بشرية واضحة ومحدودة النطاق، بمعنى أنّها لا تسمح إلّا بنطاق ضيق من المتغيّرات - بالطبع لسنا نقول إنّّه يعرف أنّ ما يسمعه هو اللغة الإنكليزية، أو الألمانية، أو الفرنسية، أو غيرها. ولأنّه يبدأ بهذه الاختطاطة عالية التنظيم ومحدودة النطاق، فهو قادر على القيام بتلك القفزة الهائلة من مجموعة من المعطيات المنشّطة والتأكلّة إلى المعرفة المنظّمة التي يتوافر عليها. كما يجب أن أضيف أنّنا نستطيع أن نقطع شوطاً - شوطاً طويلاً برأيي - نحو تشخيص هذا النظام المعرفي، أو ما أسّميه باللغة الجوّانيّة، أو اللغة الغريزية، التي توصل الطفل إلى تعلّم اللغات. كما يمكننا أن نقطع شوطاً طويلاً نحو نظام التمثّلات الذهنية التي تحصل حين اكتساب هذا النحو من المعرفة باللغة.

أستطيع أن أدعي، عندها، أنّ هذه المعرفة الغريزية، هذه الاختطاطة إذا أردتم، التي تجعل الوصول إلى معرفة معقّدة من خلال معلومات مجتزأة ومبتسرة للغاية أمراً ممكناً، هي واحدة من الأسس المكوّنة للطبيعة البشرية. وهي كذلك لأنّ الدور الذي تضطلع به اللغة لا يقتصر على مجرد عمليّة التواصل، بل يتعدّها إلى التعبير عن الفكر، وإلى التفاعل مع الآخرين. وإنّي أتصور أنّ أمراً من نفس السنخ يصدق على مجالات أخرى من مجالات الإدراك والسلوك

البشريين.

إذاً، هذه المجموعة، هذا الحشد من الاختناطات، أو المبادئ الجوانبية المنظمة، التي ترشد سلوكنا الاجتماعي والفكري والفردى، هي ما أعنيه حين أتكلّم عن مفهوم الطبيعة البشرية.

إلدرز: حسنٌ، سيّد فوكو، حين أفكر بكتبك، ككتّابي تاريخ الجنون والكلمات والأشياء، أكوّن انطباعاً بأنك لا تعمل على مستوى مختلف تماماً فحسب، بل إنّ هدفك مغاير تماماً. إذ حين أفكر بمفردة «الاختناطية schematism» فيما يتّصل بالطبيعة البشرية، أفترض أنّك تحاول التمييز بين حقبات مختلفة لكل منها اختناطتها الخاصة. فما قولك في ذلك؟

فوكو: إذا لم يكن الأمر مزعجاً لكم، فإنني سأجيب بالفرنسية لأنّ إنجليزيتي فقيرة إلى درجة تجعلني أخجل من اعتمادها في الإجابة.

صحيح. إنّ مقولة «الطبيعة البشرية» تثير عندي الارتياب، وذلك للسبب التالي: أعتقد أنّ من المفاهيم، أو المقولات، التي يمكن لعلم ما أن يستعملها، ما لا يتّمتّع بالمستوى نفسه من التبلور، وما لا يكون له، بصورة عامّة، الوظيفة نفسها، أو الاستعمال نفسه، في الخطاب العلمي. إذا أخذنا مثلاً البيولوجيا، فستجد أنّ لبعض المفاهيم وظيفة تصنيف، وبعضها الآخر وظيفة تمييز، أو تحليل. بعض هذه المفاهيم يمكننا من وصف الأشياء (مفهوم «النسيج» مثلاً)، وبعضها يميّز بين العناصر (كما في «الخصائص الوراثية»)، أو يثبت علاقة ما (ردّ الفعل» مثلاً). وثمة، في الوقت عينه، عناصر لها دور في الخطاب (الخاصّ بهذا العلم)، وفي قواعد الاستدلال الداخلية الخاصة. ولكنّ ثمّ مفاهيم محيطيّة، تعيّن بها الممارسة العلميّة هويّتها، وتمييزها عن الممارسات الأخرى، وتحدّد بها موضوعات اشتغالها، وتعرّف بواسطتها كلّية مهامّها المستقبلية. في الواقع، لقد نهض مفهوم «الحياة» بهذا الدور في البيولوجيا في حقبة معيّنة.

أمّا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، فبالكاد كان هذا المفهوم (الحياة) مستعملاً في دراسة الطبيعة: لقد كانوا يعمدون إلى تصنيف الكائنات الطبيعيّة، حيّة وغير حيّة، في قائمة تراتبيّة تبدأ بالأملاح وتنتهي بالإنسان. والفصل بين الأملاح والنباتات والحيوانات لم يكن دقيقاً إلّا بصورة نسبيّة. إستمولوجياً كان ينبغي تثبيت كلّ منها، مرّة واحدة وإلى الأبد. الأمر الوحيد الذي كان ذا قيمة هامة هو تثبيت وضع كلّ منها بصورة لا تقبل أيّ نقاش.

في أواخر القرن الثامن عشر كان وصف هذه الكائنات الطبيعية وتحليلها يُظهر، بفضل أدوات جدّ مطوّرة وتقنيّات جديدة، مجالاً كاملاً من الأغراض، وحقلاً من العلاقات والتطوّرات، سمحت بتحديد الخاصيّة النوعيّة للبيولوجيا في معرفة الطبيعة.

فهل نستطيع أن نخلص إلى أنّ البحث في موضوع الحياة قد تكرّس أخيراً في البيولوجيا لتصير علم الحياة دون سواها؟ وهل كان مفهوم «الحياة» هو المسؤول عن تنظيم المعرفة البيولوجيّة؟ لا أظنّ ذلك؟ يبدو لي أنّ الاحتمال الأكثر قابليّة للأخذ به هو أنّ تحولات المعرفة البيولوجيّة في أواخر القرن الثامن عشر قد ظهرت، من جهة، بفضل سلسلة من المفاهيم الجديدة للخطاب العلميّ، وأدّت، من جهة ثانية، إلى ولادة مفهوم «الحياة» الذي مكّننا من موضعة هذا النوع من الخطاب العلميّ، وتعيين حدوده. مفهوم «الحياة»، في رأيي، ليس مفهومًا علميًا. بل هو مؤشّر إستمولوجيّ، كان لتصنيفه، وتعيينه، ولغير ذلك من وظائفه أثر على النقاشات العلميّة، لا على الموضوع قيد النقاش.

مقولة الطبيعة البشريّة، في ما يبدو لي، هي من النموذج نفسه. فليست دراسة الطبيعة البشريّة هي التي جعلت علماء اللسانيّة يكتشفون الإبدال الصرفيّ، أو جعلت فرويد يكتشف مبادئ تعبير الأحلام، أو أدّت بعلماء الأنثروبولوجيا إلى اكتشاف بنية الأساطير. يبدو لي، بالتالي، أنّ مقولة الطبيعة البشريّة، في تاريخ المعرفة، قد أدّت دور مؤشّر إستمولوجيّ استعمل لتعيين بعض أنواع الخطاب في إزاء اللاهوت، أو البيولوجيا، أو التاريخ، وأجد صعوبة كبيرة في اعتبارها مفهومًا علميًا.

تشومسكي: أرى في المقام الأوّل أنّنا إن استطعنا تحديد خصائص البنية الإدراكيّة التي تجعل من تعلّم الطفل هذه المنظومات المعقّدة أمرًا ممكنًا، مثلاً، أقول إن استطعنا تحديدها في شبكات عصبيّة، فعندها لن أتردّد على الأقلّ في وصف هذه الخصائص عليّ أنّها من العناصر المكوّنة للطبيعة البشريّة. أي إنّ ثمة أمرًا معطى، غير قابل للتغيير، ويشكل أساساً لكلّ ما نفعله للاستفادة، في هذه الحالة، من قدراتنا العقليّة.

إلا أنّني أودّ أن ألاحق بعض الشيء مسار التطوّر الذي رسمته حول مفهوم الحياة باعتباره مفهومًا منظّمًا في العلوم البيولوجيّة، الأمر الذي أوافق عليه بكلّ واقعا.

يبدو لي أنّه يمكن للمرء أي يعمد إلى شيء من التخمين - وأقول يخمن في هذه الحالة، لأنّنا نتحدّث عن المستقبل لا الماضي - ليسأل حول ما إذا كان مفهوم الطبيعة البشريّة، أو مفهوم الآليّات الجوانيّة المنظّمة، أو مفهوم الاختطاطة الغريزيّة الذهنيّة (أو أيّا ما أردتم أن

تسموها إذ لا أرى فرقاً كبيراً بينها، لكن لنسمها الآن الطبيعة البشرية) لن تؤمن للبيولوجيا الذروة التالية التي تحاول الوصول إليها بعد أن أجابت - أقله في ذهن علماء البيولوجيا، وإن ظلّ الموضوع محل نقاش - عن بعض الأسئلة حول ماهية الحياة بنحو مُرضٍ.

بعبارة أخرى، ولاكون دقيقاً، هل من الممكن أن نقدّم تفسيرات بيولوجية أو حتى فيزيائية؟ هل من الممكن أن نشخص، بحسب المفاهيم الفيزيائية، المتوفرة لنا، قدرة الطفل على اكتساب منظومات معرفية معقدة؟ بل أكثر من ذلك، وبنحو نقديّ ما أمكن، هل نستطيع أن نفسر مقدرة الطفل، متى ما أحرز هذه المنظومات المعرفية، على الاستفادة منها بطرق حرة وخالقة، بل ومتنوعة فعلاً، بالطريقة التي يقوم بها؟

هل يمكننا أن نفسر بلغة بيولوجية، وفي نهاية المطاف بلغة فيزيائية، هذه الخصائص، أي تحصيل المعرفة، والاستفادة منها من ثم؟ إنّي فعلاً لا أجد أيّ سبب يدفعني للقول إننا نستطيع فعل ذلك؛ إنها مسألة إيمان، فحسب، عند العلماء إذ يعتقدون أنّهم، لنجاحهم في تفسير كثير من الأشياء الأخرى، سينجحون في تفسير ذلك.

قد يقول أحدهم إن هذا الموضوع هو من تنويعات إشكالية «الذهن والبدن» التقليدية. ولكن، إذا نظرنا إلى الماضي، ورأينا كيف كان العلم يحرز عدداً من أبرز إسهاماته، وإلى الطريقة التي توصل بها العلم إلى مفهوم الحياة، بعد أن كان فوق تصوّره لوقت طويل، عندها أعتقد أننا سنلاحظ أنّ في كثير من المراحل في التاريخ - في الواقع يشكّل القرنان السابع عشر والثامن عشر أوضح الأمثلة على هذا الموضوع - كانت التطوّرات العلمية ممكنة بالتحديد لأنّ مجال العلم الفيزيائيّ بحدّ ذاته كان قد توسّع. قوى الجاذبية عند نيوتن باتت من الأمثلة الكلاسيكية. فبالنسبة إلى الديكارتيين، كانت الحركة عن بُعد أشبه الأشياء بالمفاهيم الصورية الباطنة، وكذلك اعتبرها نيوتن خاصيّة غيبية، بل أمراً باطنياً لا ينتمي إلى العلم. إلّا أنّها، بالنسبة إلى الوعي العامّ للأجيال اللاحقة، باتت جزءاً أصيلاً من العلم.

ما حصل هو أنّ مفهوم البدن، أو ما هو جسمانيّ، قد تبدّل بالكامل. بالنسبة إلى ديكارتيّ متشدّد، إن وُجد مثل هذا الشخص في يومنا، ليس ثمة من تفسير لسلوك الأجرام السماوية، وقطعاً ليس ثمة أيّ تفسير للظواهر التي تُفسرها القوة الكهرومغناطيسية مثلاً. إلّا أنّ اتّساع أفق الفيزياء لحدّ الآن، واحتوائها لمفاهيم جديدة كلياً لم تكن متوفرة سابقاً، جعل من الممكن التقدّم ببنى أكثر تعقيداً تستطيع أن تستوعب نطاقاً واسعاً من هذه الظواهر.

الأولى في الفيزياء، وهذا يضاهي عجزها عن تفسير مفهوم الحياة.

كذلك، أظن أن البعض قد يتساءل حول ما إذا كانت العلوم الفيزيائية كما هي اليوم، ومنها البيولوجيا، تشتمل على المبادئ والمفاهيم التي تمكنها من تفسير القدرات الفكرية الجوانية للبشر، أو تفسير القدرة على استعمال هذه القدرات ضمن ظروف الحرية كما في حالة البشر. وإني لأجد سبباً يدفعني إلى الاعتقاد بأن البيولوجيا أو الفيزياء الحالية تشتمل على مفاهيم مماثلة. ولعله من أجل أن يحقق العلم انتصاره المقبل، أو يخطو الخطوة التالية، سنحتاج إلى التركيز على هذا المفهوم المنظم (الحياة)، وإلى توسعة منظورنا بحيث نقدر على التعاطي معه.

فوكو: نعم

إلدرز: سأحاول أن أطرح سؤالاً آخرًا أكثر دقة، وسأستنبطه من إجابتيكما، لأني أخاف إن لم أفعل ذلك أن نستغرق في نقاشنا في دقائق تقنية. لقد حصل لدي انطباع بأن واحدًا من أهم الاختلافات بينكما يعود إلى اختلاف مقاربتكما. فأنت، سيد فوكو، تهتم بشكل خاص بطريقة عمل العلم، أو العلماء، في حقبة بعينها، أما السيد تشومسكي فيبدو أنه يهتم أكثر بما يسمى سؤال الـ«لماذا»؛ لماذا نمتلك اللغة؟ ولا أعني بذلك مجرد فهم طريقة عمل اللغة، بل اكتشاف السبب الذي يقف وراء امتلاكنا إيها.

نحن نستطيع أن نحاول توضيح هذا الموضوع بطريقة أكثر عمومًا. أنت، سيد فوكو، ترسم حدود العقلانية في القرن الثامن عشر، في حين أن السيد تشومسكي يجمع عقلانية القرن الثامن عشر إلى مفاهيم أخرى كالحرية والإبداع.

لعلنا نستطيع أن نوضح هذه المسألة أكثر بأمثلة من القرنين السابع عشر والثامن عشر.

تشومسكي: يجب أن أقول، أولاً، أنني أقارب العقلانية الكلاسيكية لا كمورخ للعلوم، أو مؤرخ للفلسفة، بل من وجهة نظر مختلفة لشخص يمتلك مجموعة من المفاهيم العلمية، ويهتم بفهم كيفية قيام الناس، في مراحل سابقة، بتلمس السبيل المؤدي إلى هذه المفاهيم، مع احتمال أن يكونوا هم أنفسهم لم يلاحظوا قيامهم بذلك.

إذا، يمكن القول إنني أنظر إلى التاريخ لا كخبير بالآثرات يهتم باكتشاف وتحديد قيمة للتفكير في القرن السابع عشر - ولا أقصد أن أبخس من قيمة هذا النشاط، إلا أنه ليس محل اشتغالي - بل من منظور محب للفن، إذا أردتم، محب يريد أن ينظر إلى القرن السابع عشر

ليجد فيه أشياء ذات قيمة محدّدة تكتسبها، جزئياً، بسبب المنظور الذي يقاربهها من خلاله. وأعتقد، دون الاعتراض على المقاربة الأخرى، أنّ مقاربتني مشروعة؛ بعبارة أخرى، أظنّ أنّه من الممكن أن نعود إلى حقبات سابقة من التفكير العلميّ، بناءً على أسس من فهمنا الحالي، وأن ندرك كيف قام المفكرون الكبار في تلك الحقبات، مع الأخذ بعين الاعتبار كلّ القيود التي كانت تعوقهم في ذلك الزمن، بتلمّس سبيلهم نحو مفاهيم وأفكار لم يكونوا واعيّن بها تماماً.

فمثلاً أعتقد أنّ أيّ شخص يمكنه أن يطبّق هذه الفكرة على فكره هو. من دون أن يحاول أن يقارن نفسه بالمفكرين العظماء السابقين، يستطيع أيّ شخص أن ينظر إلى حجم معرفته، ويسأل نفسه عما كان يعرفه منذ عشرين سنة ليرى أنّه كان يسعى بنحو ضبابيّ نحو أمر وصل إلى فهمه اليوم، هذا بالطبع إذا كان محظوظاً.

وإنّي أعتقد أنّه يمكن أن ننظر بنفس الطريقة إلى الماضي، دون تشويه رؤيتنا، وعلى هذا الأساس أريد أن أنظر إلى القرن السابع عشر. إذاً، حينما أنظر الآن إلى القرن السابع عشر، أو الثامن عشر، ما يصدمني بشكل خاصّ هو الطريقة التي أوصلت ديكارت وأتباعه إلى افتراض كون الذهن جوهرًا مفكرًا مستقلًا عن البدن. وإذا نظرت إلى السبب الذي أدّى بهم إلى القول بالذهن كجوهر ثان، أو مادّة مفكرة، فهو قدرة ديكارت على إقناع نفسه - خطأً أو صواباً، لسنا معنيين الآن - أنّ الأحداث في العالم المادّي، بل الكثير ممّا في العالمين السلوكيّ والنفسيّ (الأحاسيس مثلاً)، يمكن تفسيره بحسب ما كان يُعتبر علم الفيزياء في زمانه - وهذه نظرة خاطئة كما نعرف اليوم - أي يمكن تفسير هذه الأحداث على أنها أشياء ترتطم ببعضها وتدور وتتحرك وما شابه.

هو أعتقد أنّه يستطيع على هذا الأساس، أساس المبدأ الميكانيكيّ، أن يفسّر حقلاً معيّنًا من الظواهر. لكنّه وجد أنّ هناك حقولاً أخرى لا يمكن تفسيرها على أساسه. لأجل ذلك، نحت ديكارت مبدأً خلاقاً (آخر) وسلّم به، لإعطاء قيمة لهذا الحقل من الظواهر، وهو مبدأ الذهن الذي يمتلك خصائص خاصّة به. وقام أتباع ديكارت فيما بعد، ومنهم كثيرون ممّن لم يعتبروا أنفسهم ديكارتيين - لدرجة أنّ الواحد منهم كان يرى نفسه معادياً بشدّة للعقلانيّة - بتطوير مفهوم الإبداع في ظلّ منظومة من القواعد.

لن أستغرق في التفاصيل، إلّا أنّ بحثي في هذا الموضوع أوصلني إلى فريدرش فلهيلم فون همبولدت الذي، وبكلّ تأكيد، لم يعتبر نفسه ديكارتيّاً. إلّا أنّه مع ذلك، وإن صدر عن

إطار مختلف، واشتغل في حقبة أخرى، فإنه، بنحو هو غاية في الإبداع والأهمية، قد طور بدوره مفهوم الصورة (بمعنى ما يقابل المادة) المستبطنة. والصورة المستبطنة هي، بعبارة ثانية، مفهوم الإبداع في ظل منظومة من القواعد. وهمبولدت، في ذلك، كان مهجوساً بنفس هو اجس الديكارتيتين، أي إنه كان يعاني من نفس العضلات، وقد اجترح حلًا مماثلاً لحلهم.

إنني أرى، وهنا أختلف مع كثير من زملائي، أن حركة ديكارت في التسليم بجوهر ثان جاءت ضمن حركة علمية بامتياز، ولم تكن حركة متافيزيقية أو ضد-علمية. في الواقع، كانت أشبه ما تكون، وبطرق مختلفة، بحركة نيوتن الفكرية حين صاغ مبدأ التأثير أو التحريك عن بُعد؛ كان يتجه نحو نطاق الغيبيات إذا أردتم. كان يذهب نحو أمور تتجاوز العلوم المبنية على أسس متينة بمعايير ذلك العصر، وكان يحاول أن يدمجها بتلك العلوم عبر تطوير نظرية قادرة على استيعاب تلك المقولات وتوضيحها.

الآن، أظن أن ديكارت قام بحركة فكرية مماثلة باقتراضه جوهرًا ثانيًا. وهو بالطبع فشل حيث نجح نيوتن، ذلك أنه لم يستطع أن يرسى دعائم رياضية لنظريته حول الذهن، كما فعل نيوتن وأتباعه الذين وضعوا قواعد نظرية رياضية حول كيانات فيزيائية مادية، ما أدخل تلك المفاهيم الغيبية، كمفهوم التأثير عن بعد، ولاحقًا مفهوم القوى الكهرومغناطيسية وغيرها، ضمن العلم.

إلا أن ذلك يفرض علينا، بحسب اعتقادي، مهمة تطوير ما قاموا به، أي التقدّم بنظرية رياضية حول الذهن؛ وأعني بذلك نظرية محدّدة، متمفصلة، واضحة التركيب، وبمجرّد، تحمل نتائج إمبيريقية تجريدية، تسمح لنا بأن نعرف ما إذا كانت النظرية صحيحة أم لا، وما إذا كانت تسير في مسار صحيح أم لا. ففي الوقت عينه الذي تحرّز فيه خصائص النظرية الرياضية، أي الصرامة والدقة، فإنها تشتمل على بنية تحيز لنا استنباط الأحكام بناءً على الافتراضات، وغير ذلك.

وأنا سأشرع من هذه الوجهة لأحاول أن أنظر مجدّدًا إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر، وأختار بعض النقاط، وهي حاضرة بالفعل، وإن كنت أصرّ وأؤكد على أن المفكرين المعنيين، أي الذين ألجأ إليهم كمصادر، قد لا يروا إلى الأمور كما أفعل.

إلدرز: سيد فوكو، أعتقد أنك ستقدّم الآن نقدًا شديدًا لما ورد.

فوكو: لا... هنالك، بالضبط، مسألة، أو مسألتان، تاريخيتان. لا أستطيع أن أعترض على بيانك الذي اشتمل عليه تحليلك التاريخي، لكنني أريد أن أضيف شيئاً: عندما نتحدث عن الإبداعية كما كان يفهمها ديكرت، أتساءل ما إذا كنت تنسب إلى ديكرت فكرة نجهدها عند بعض لاحقيه، أو حتى بعض معاصريه. فتبعاً لديكرت، لم يكن الذهن مبدعاً حقاً، بل إنه يرى ويدرك ويتنور بالدليل.

وإلى ذلك، فالمسألة التي لم يحلها ديكرت أبداً، ولم يبلورها بصورة كاملة، كانت مسألة فهم الكيفية التي يمكن بها الانتقال من واحدة من الأفكار الواضحة والمتميزة إلى أخرى، أو من أحد الحدود المباشرة إلى آخر، وأي مكانة يجب أن تُعطى للدليل على هذا الانتقال. لا أستطيع أن أجد، تبعاً لرأي ديكرت، إبداعاً، لا في اللحظة التي فيها يدرك الفكر الحقيقة، ولا في الانتقال من حقيقة إلى أخرى.

وعلى العكس من ذلك، في ما أعتقد، ستجد، في الحقبة ذاتها، عند كل من باسكال وليبنز، شيئاً أقرب إلى ما تبحث عنه. بكلام آخر، لدى باسكال، وكل تيار التفكير المسيحي الأوغسطيني، ستجد كلاماً على ذهن عميق، ذهن منطوق على خصوصية ذاته، ممسوس بشيء من اللاوعي، يستطيع أن ينمي استعداداته الكامنة من خلال تعميق الذات. ولهذا فإني أرى أن قواعد «بور رويال»^(٢) التي تستندون إليها هي أوغسطينية، أكثر مما هي ديكرتية.

إضافة إلى ذلك، يوجد عند ليبنز شيء سيسركم بكل تأكيد، غنيت فكرة أنه يوجد، في أعماق الفكر، شبكة من العلاقات المنطقية التي تشكل العقلاني الذي، بمعنى ما، لا يعي الوعي، أو العقلاني بما هو غير واع، الشكل الظاهر، وإن ما زال غامضاً، للعقل الذي تنميه المونادة أو الفرد شيئاً فشيئاً، والذي بفضل فهم العالم كله. وإن كان لي من انتقاد بسيط، فهو يرتبط بهذه النقطة.

الدرز: لحظة من فضلك سيد تشومسكي.

إني لا أعتقد أنه سؤال في النقد التاريخي، بل هو يتعلق بتشكيل رؤيتك الخاصة لهذه المفاهيم الأساسية.

فوكو: ولكن آراءنا الأساسية يمكن أن تبرهن بواسطة تحليلات دقيقة كهذه.

(٢) التي تقول بأن قواعد اللغة كلية أو عالمية. المترجم.

إلدرز: حسنًا، ولكنني أذكر من بعض مقاطع كتابك، تاريخ الجنون، أنه يصف القرنين السابع عشر والثامن عشر باعتبارهما فترات إقصاء وقمع واضطهاد، بينما يرى السيد تشومسكي أن هذه الفترة كانت غنية بالإبداع والتفرد.

لماذا نجد في تلك الحقبة، لأول مرة، عبادات نفسية مغلقة ومصحات عقلية؟ أعتقد أن هذا سؤال تأسيسي بكل تأكيد.

فوكو: بالنسبة للإبداعية، بكل تأكيد! ولكن لا أعلم. ربما يرغب السيد تشومسكي بالكلام على هذا الموضوع.

إلدرز: لا لا، أرجوك تابع.

فوكو: ببساطة، أرغب أن أقول ما يلي. في الدراسات التاريخية التي تمكنت من القيام بها، أو تلك التي ألزمت نفسي القيام بها، فإني لم أخصص سوى حيز صغير لما تسمونه إبداعية الأفراد، أي لقدرتهم على الإبداع، لقابليتهم ابتكار مفاهيم، ونظريات، أو حقائق علمية.

لكنني أعتقد أن مشكلتي مختلفة عن مشكلة السيد تشومسكي. فالسيد تشومسكي قد خاض معركته ضد المدرسة السلوكية في الألسنية، التي لم تنسب شيئًا، تقريبًا، إلى إبداعية الذات المتكلمة. فهذه الذات لم تكن أكثر من نوع من السطح الذي تراكم عليه المعلومات، شيئًا فشيئًا، فتقوم بمزجها لاحقًا.

في حقل تاريخ العلوم، أو على الأعم، تاريخ الفكر، كانت المشكلة مختلفة كليًا. فتاريخ المعرفة حاول، لفترة طويلة، أن يخضع نفسه لمقتضيين؛ الأول مقتضى النسبة: ينبغي لكل اكتشاف أن لا يوضع ويؤرخ فحسب، بل أن يُنسب إلى أحد؛ ينبغي أن يكون له مخترع. ينبغي أن يكون أحدهم مسؤولاً عنه. أما الظواهر العامة، أو الجماعية، التي، بطبيعتها، لا تقبل الانتساب، فعادة ما تُزدرى وتُسلب القيمة، من خلالها توصيفها بكلمات من مثل «تراث أو تقليد»، و«ذهنية»، و«أنماط»، وجعلها تقوم بالدور السلبي ككايح يكبل «أصالة» المبتكر. بإيجاز، لهذا الاعتبار علاقة مع مبدأ سيادة الذات في ارتباطها بتاريخ المعرفة.

المقتضى الثاني، بدوره، لا يهتم بإنفاذ فاعل المعرفة، وإنما يهتم بإنفاذ الحقيقة؛ فلكي لا تختلط الحقيقة بالتاريخ، من الضروري، ليس أن تتكون الحقيقة في التاريخ، وإنما فقط أن تظهر فيه، بعد أن كانت تتجول في الظل، مخفية عن عيون الناس، وغير مقبولة بالنسبة لهم، وإن بصورة مؤقتة، وتنتظر، في وضعها هذا، أن يأتي من يكشف النقاب عنها.

بذلك، يصبح تاريخ الحقيقة، بصورة أساسية، تاريخ تأخر ظهورها، تاريخ تنزيلها، أو اختفاء العوائق التي حالت، حتى الآن، بينها وبين الدخول في حقل الضوء. بالنسبة إلى الحقيقة، فإن دور البعد التاريخي للمعرفة سلبى على الدوام.

لا يصعب أن نرى أن هذين المقتضيين يتداخلان. فالظواهر الجماعية (الجمعية)، والتفكير المشترك، والأفكار المسبقة المرتبطة بأساطير حقبة معينة، تشكل جميعها عوائق ينبغي لفاعل المعرفة أن يتغلب عليها ليصل، أخيراً، إلى الحقيقة؛ ينبغي له أن يتعد عن مركز دائرة السائد لكي يتمكن من الاكتشاف. على مستوى معين، يبدو أن هذا مما يدخل بعض «الرومانسية» على تاريخ العلم: «عزلة رجل الحقيقة»؛ «الأصالة التي انفتحت مجدداً على الأصيل، بوساطة التاريخ ورغماً عنه». أظن أن الأمر يتعلق بفرض نظرية للمعرفة وفاعل للمعرفة على تاريخ المعرفة.

ولكن، ماذا لو كان فهم علاقة فاعل المعرفة بالحقيقة نتيجة من نتائج المعرفة؟ ماذا لو كان الفهم تشكلاً معقداً، متعدد الأبعاد، غير فردي، و«غير خاضع للفاعل»، ومُنتجاً مفاعيل الحقيقة؟ إذ ذاك، ينبغي إعادة الاعتبار إلى الجانب الإيجابي لكل هذا البعد الذي قد جعله تاريخ العلوم سلبياً، وتحليل القوة المنتجة للمعرفة بوصفها ممارسة جمعية، وبالتالي، إعادة توضيح الأفراد ومعرفتهم في سياق تطوّر علم يشتغل، في لحظة معينة، تبعاً لبعض القواعد التي يمكن تسجيلها ووصفها.

ستقولون لي إن كل مؤرخي العلم الماركسيين يفعلون ذلك منذ زمن بعيد، ولكن، عندما يرى المرء كيف يشتغلون على تلك الظواهر، وبصورة خاصة، كيف يقابلون بين العلم من جهة، وفكرتي الوعي والأيدولوجيا، من جهة ثانية، فسيذكر أن مؤرخينا (الماركسيين) لا صلة لهم، بنسبة أو بأخرى، بنظرية المعرفة.

في ما يخصني، فإنني، غالباً، مهتم بإحلال تحولات الفهم محل تاريخ اكتشافات المعرفة، وبالتالي، فإن لي، ظاهرياً على الأقل، موقفاً من الإبداعية يختلف كلياً عن موقف السيد تشومسكي، لأن الأمر، بالنسبة إليّ، يتعلق بمحو معضلة ازدواجية الذات العارفة، بينما، بالنسبة إليه، فهو يرتبط بالسماح للمعضلة بإعادة الظهور.

وإذا تمكّن من جعلها تعود إلى الظهور، وإذا وصفها، فلأن ذلك كان ممكناً. لقد حلّل اللسانيون الكلام، منذ زمن بعيد، بوصفه نسقاً ذا قيمة جمعية. أمّا الفهم، بوصفه كلاً جمعياً من القواعد التي تمكن هذه المعرفة أو تلك من الظهور في حقبة معينة، فلم يُدرس

مطلقاً حتى اليوم؛ ولكنه مع ذلك، يقدم بعض الموصفات الإيجابية للباحث الملاحظ. خذ مثل الطب في القرن الثامن عشر. اقرأ عشرين مؤلفاً طبياً - لا يهم أيها تختار - من المؤلفات الصادرة بين الأعوام ١٧٧٠ و ١٧٨٠، ثم عشرين أخرى صادرة ما بين ١٨٢٠ و ١٨٣٠. يمكن لي أن أقول إن كل شيء قد تغير في غضون أربعين أو خمسين عاماً؛ ليس فقط الأدوية والأمراض وتصنيفها، وإنما منحنى النظر وأفق ذلك.

من كان مسؤولاً عن ذلك؟ من كان فاعله؟

إن الأمر يتعلق بتحول جمعي معقد أصاب الفهم الطبي في ممارسته وفي قواعده. هذا التحول بعيد عن أن يكون سلبياً، إنه إلغاء للسلبية، وإزالة الحاجز، واختفاء للأحكام المسبقة، وترك للأساطير التقليدية، وتراجع للمعتقدات اللاعقلانية، وأخيراً ولوج حر إلى حقل التجربة والعقل.

وهذا ما يمثل تطبيقاً لـ «شبكة Grille» جديدة كلياً، لها خياراتها ومستثنياتها؛ إنها مسرحية، أو مقطوعة، جديدة تماماً، مع ما يخصها من قواعد، وقرارات، وحدود، ومنطق داخلي، وثوابت تتوقف عليها متغيراتها، ودروب مغلقة النهايات، وكل ما يؤدي إلى إعادة تعديل نقطة الانطلاق. وإن الفهم ليكن في هذا النحو من الاشتغال.

وعليه، فإن المرء إذا درس تاريخ المعرفة، سيجد اتجاهين للتحليل: تبعاً للأول، ينبغي إظهار كيف، وفي أية ظروف، ولأي سبب، يتغير الفهم في قواعده المكونة له، من دون المرور بـ «مبتكر» أصيل يكشف «الحقيقة». وتبعاً للثاني، على الدارس أن يظهر كيف أن اشتغال قواعد الفهم يمكن أن ينتج، لدى فرد ما، معرفة جديدة وغير منشورة.

هنا يتصل عملي بمشروع السيد تشومسكي، وإن بمنهج ناقصة ومن غلط أدنى. والفكرة هي تفسير كيفية قيام الأفراد بإنتاج كليّات، أو جمعيات، انطلاقاً من قواعد قليلة أو عناصر محدّدة. لكي يعالج هذه المسألة، على السيد تشومسكي أن يدخل معضلة الفاعل (الذات العارفة) في الإعراب النحوي من جديد. ولكي أعالج مسألة مشابهة في الحقل التاريخي الذي هو مورد اهتمامي، عليّ أن أفعل العكس: أي إدخال وجهة نظر الفهم - في قواعده وأنساقه وتحولات كليّاته - في لعبة المعرفة الفردية. في كلا الحالين، لا تُعالج مسألة الإبداعية بالصورة نفسها. أو على الأصح، لا يمكن أن تصاغ بالعبارات نفسها، إذا أخذنا بالاعتبار اختلاف الأنساق المعرفية التي تدرج فيها.

تشومسكي: أعتقد أننا في هذا الجزء لا نتقاطع على الموضوع نفسه، وذلك بسبب الاستخدام المختلف لمفردة «إبداعية». وأود أن أقول إن استخدامي للمصطلح يحمل بُعداً غريباً بعض الشيء، لذا فإن عبء الاستدلال يقع على عاتقي لا على عاتقك. إذ إنني حين أتكلّم عن الإبداع، أو الخلاقة، فأنا لا أربطه بنحو من القيمة التي عادةً ما تتبادر إلى الذهن بشكل طبيعيّ حين الحديث عن الإبداع. إذ حين الحديث عن الإبداع العلميّ فأنت تتحدّث عن إنجازات كتلك التي حقّقها نيوتن. أمّا الإبداع في السياق الذي أعنيه فهو عمل إنسانيّ طبيعيّ للغاية.

إنني أتحدّث عن ذاك النحو من الإبداع الذي يظهره أيّ طفل عندما يتعاطى مع ظرف مختلف، أو وضع مستجدّ. فهو يستطيع أن يشخّصه بشكل جيّد، وأن يتفاعل معه بطريقة صحيحة، وأن يُحدّث عنه، وأن يفكّر فيه بطريقة جديدة وما إلى ذلك. أعتقد أن من الصواب أن نسمّي هذه الأفعال بالمبدعة، لكنّها قطعاً ليست بمستوى إبداع أفعال نيوتن.

قد يكون صحيحاً، في الواقع، أن الإبداع في الفنون والعلوم، أي ذاك الذي يتعدّى ما هو طبيعيّ، قد ينطوي على خصائص من الطبيعة البشرية، قد لا تكون موجودة بشكلها المتطوّر الكامل عند عموم البشر، وقد لا تشكّل جزءاً من الإبداع الذي نجده بنحو طبيعيّ أو عاديّ. لكن، في اعتقادي، فإنّ بإمكان العلم أن ينظر إلى مشكلة الإبداع، في المستوى الذي ذكرته، كموضوع يمكن أن نعتبره داخل -علميّ. إلّا أنني لا أؤمن، وأشكّ بأنك ستوافقني الرأي، بأنّ العلم يستطيع أن يتطلّع قدماً، على الأقل في المستقبل القريب، إلى إحكام القبضة على القدرة على الإبداع الحقيقيّ، أي على إنجازات المبدعين والعلماء العظام، إذ ليس لديه أمل حتّى بأن يؤقلم هذه الظواهر الفريدة - بمعنى اعتبارها داخل - علميّة - حتّى يستطيع القبض عليها.

أمّا ما قلته في ما يخصّ تاريخ العلم، فأعتقد أنّ هذا الأمر صحيح، ويكشف الكثير. وهو في الواقع وثيق الصلة بما يحصل، في يومنا، في مجالات علم النفس واللسانيات وفلسفة الذهن. أي إنني أوافق أنّ هناك موضوعات محدّدة قُمعت، أو وُضعت جانباً، خلال فترة التقدّم العلميّ في القرون القليلة الماضية.

فمثلاً، كان الاهتمام بالإبداع الاعتياديّ - من النوع الذي في بالي - حاضراً عند ديكرات؛ حين يتكلّم، مثلاً، عن الفرق بين البيغاء الذي يستطيع أن يقلّد ما يُرَدّد أمامه من أقوال، وبين الإنسان الذي يستطيع أن يقول أموراً جديدة تناسب الوضع الذي هو فيه،

وحين يرى في هذا الفعل الخاصية المميزة التي ترسم الحدود التي تقف عندها الفيزياء قبل أن تنتقل إلى علوم الذهن - لأستعمل تعبيراً معاصراً. ولا أخالفك، كذلك، في تعليقاتك حول المصادر الأخرى للموضوعات التي نناقشها. فالتصورات حول تنظيم بنية الجملة كانت قد وضعت جانباً لفترة طويلة إثر التقدمات الهائلة التي حققها ويليام جونز وغيره في تطوير علم فقه اللغة المقارن. عجمله.

لكنني أظن، الآن، أننا نستطيع أن نذهب إلى ما بعد تلك الحقبة التي كان لزاماً فيها نسيان هذه الظواهر، والادعاء أنها غير موجودة، والالتفات إلى أمور أخرى. في هذه الفترة من علم فقه اللغة المقارن، ومن اللسانيّة البنيويّة، كما وفي كثير من علم النفس السلوكي، وغير ذلك مما نتج عن التقاليد الإمبريقية في دراسة الذهن والسلوك، يمكننا أن نضع جانباً هذه التقييدات، وأن نأخذ بعين الاعتبار حصراً تلك الأفكار التي أدت إلى حراك واسع في التفكير والتطلعات في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وأن ندمج كل ذلك في علم للإنسان ذي نطاق أوسع وأعمق على ما أعتقد، الأمر الذي سيعطي دوراً أكمل، ولو أننا لا نتوقع منه أن يعطي دوراً مهماً تاماً، لتلك المفاهيم من قبيل الخلائقية والإبداع والحرية، وإنتاج جداول من المقولات الجديدة والعناصر الجديدة من الفكر والسلوك ضمن منظومة من القواعد والاختطاطات. هذه هي التصورات التي أعتقد أننا نستطيع أن نحاول فهمها. الدرر: حسناً، هل أستطيع أن أطلب منك، أولاً، أن تختصر في إجاباتك؟ [يضحك فوكو].

أعتقد أن أحد الالتباسات - إن كان ثم من التباس - التي وقعت حين مناقشتك الحرية والإبداع هي من واقع أن السيد تشومسكي ينطلق من عدد محدد من القواعد ليستخرج منه احتمالات لا متناهية في مجال التطبيق، بينما أنت، سيد فوكو، تشدد على لُبْدِيَّة «شبكة» الحتميات التاريخية والنفسية، التي تنطبق أيضاً على الطريقة التي نكتشف بها أفكاراً جديدة.

لعلنا نستطيع أن نحلّ هذا الموضوع بطريقة ما، لا بتحليل المسار العلمي، بل بتحليل مسار، أو عملية، تفكيرنا. فحين تكتشف قواعد تأسيسية جديدة، سيد فوكو، أقله فيما يرتبط بإبداعيتك، هل تؤمن بأن شيئاً ما يطرأ يجعلك تتحرر، وأن شيئاً ما كان يتطور؟ لعلك تكتشف فيما بعد أنه ليس شيئاً جديداً، لكن، هل تؤمن، أنت، أن في نفس شخصيتك خلائقية وحرية تعملان سوياً أم لا؟

فوكو: أوه، أنت تعلم، أنا لا أعتقد أن التجربة الشخصية هامة جداً في مسألة من هذا القبيل.

لا. أعتقد أنه يوجد، واقعاً، شبه كبير، بين ما قاله السيد تشومسكي، وما أحاول أن أبرهنه. بتعبير آخر، يوجد، واقعاً، فقط إبداعات ممكنة، وابتكارات ممكنة. فيما خص المعرفة أو اللغة، يمكن، فقط، إنتاج شيء جديد بتشغيل عدد من القواعد التي تحدّد مقبولة، أو نحوية، منطوق ما في مجال الكلام، ومدى علمية منطوق ما في مجال العلم.

وهكذا، فعلماء اللسانية، قبل السيد تشومسكي، ركّزوا، غالباً، على بناء المنطوق (الجملة)، وبصورة أقل، على التجديد أو الابتكار الذي يحمله كل منطوق جديد، مكتوب أو مسموع. في تاريخ العلوم، أو تاريخ الفكر، كان التركيز على الإبداع الفردي، وكانوا يتجاهلون القواعد المشتركة والعامة التي تؤثر بصورة خفية خلال كل اكتشاف علمي، أو اختراع تقني، أو تجديد فلسفي. بهذا الاعتبار، فعندما أعتقد خطأ أنني أقول شيئاً جديداً، فإنني أدرك، على الأقل، أن في منطوقي الجديد هذا قواعد عملت على إخراجها، أو صياغته - قواعد إستمولوجية، وليس فقط قواعد ألسنية. وهذه القواعد هي ما يميّز المعرفة العلمية المعاصرة.

تشومسكي: لعلي أستطيع أن أتفاعل مع هذه التعليقات، من خلال نطاق عملي، بطريقة تسلط الضوء على ذلك.

لنفكر مجدداً بالطفل الذي يملك في عقله شيئاً من الاختطاطة التي تحدّد طبيعة اللغة التي يستطيع أن يتعلّمها. ثم، بعد تحصيل الخبرة، يتعلّم اللغة التي تشتمل على هذه الخبرة. وهذا تصرف طبيعي؛ أي تصرف شخص ذي ذكاء طبيعي، لكنه فعل مبدع للغاية.

ولو نظر مربيّني إلى هذا السياق من تحصيل هذه المنظومة المعقّدة والواسعة، والصعبة الفهم، من المعرفة على أساس هذه الكميّة الضئيلة من المعلومات، سيرى في هذا الأمر إبداعاً وخلقاً. بل إن المربيّني سيعتبره، على ما أعتقد، إنجازاً لا يقل أهمية عن أي إنجاز يحققه، فلنقل، عالم في مجال الفيزياء وضع نظرية على أساس المعلومات التي قدّمت له. على كلّ حال، لو لاحظ هذا المربيّني المفترض أن كلّ طفل طبيعيّ يحمل تلقائياً القدرة على القيام بهذا الفعل الخلاق، وأن كلّ الأطفال يقومون بهذا الفعل بنفس الطريقة دون أن يواجهوا أي صعوبة، بينما يأخذ التقدم المبدع قروناً من العبقريّة لينتقل من الدليل إلى النظرية العلمية، عندها سيستنتج، إذا كان عقلائيّاً، أن بنية المعرفة التي نحصل في تعلّم اللغة هي شأن من الشؤون الجوانية لذهن الإنسان، أو هي ناتجة عن بنية ذهنية جوانية. فذهننا ليس مُصمّماً بحيث إنك إذا نظرت إلى أي ظاهرة في العالم تبادرت إليه النظرية الفيزيائية،

فتكتبها وتتجهها؛ هذه ليست طريقة عمل ذهننا.

لكنني أعتقد، مع ذلك، أن هناك نقطة ارتباط محتملة، وأظن أنه من الجيد أن نتوسع فيها. وهي كيف يمكن لنا أن نبني أي نوع من أنواع النظرية العلمية مطلقاً؟ كيف يمكن أن تصل مجموعة من العلماء، بل قل مجموعة من العباقرة، على المدى الطويل، إلى نظرية، أقله في بعض الحالات، عميقة، أو ملائمة، بالمعنى التجريبي؟ هذه حقيقة مهمة.

وفي الواقع، لو لم يكن هؤلاء العلماء، والعباقرة من ضمنهم، يشرعون من تقييدات ضيقة فيما خصّ نوع النظريات العلمية الممكنة، ولو لم يكن لهم بنية ذهنية ما، تحدّد بنحو غير واع معنى النظرية العلمية الممكنة، فإنّ هذه القفزة الاستنباطية كانت لتكون مستحيلة. وكذلك، لو لم يشمل الطفل على بنية ذهنية جوائية، تحدّد معنى اللغة البشرية بنحو ضيق، فالقفزة من المعطيات المحدودة إلى معرفة اللغة كانت لتكون مستحيلة.

إذاً بالرغم من أن اشتقاق المعرفة الفيزيائية، أو النظرية الفيزيائية، من المعطيات المحدودة المتوافرة، أمر صعب ومعقد بالنسبة كائن مثلنا، بل هو أمر يستغرق زمناً ممتداً، ويحتاج إلى عبقرية، لكن، مع ذلك، فإنّه، كإنجاز، لا يختلف كثيراً عن اكتشاف الطفل العادي لبنية اللغة: أي كلاهما يتحقّق على أساس وجود تقييدات وضوابط ابتدائية تعيّن نطاق النظريات الممكنة. فإن لم تكن نقطة الانطلاق هي معرفة أن بعض الأمور فقط تصلح كنظرية، فأيّ استنباط يكون ممكناً عندها؟ إذ يمكن للمعلومة أن تأخذك إلى أي مكان وفي أي اتجاه. وحقيقة أن العلم يتقدّم ويتحوّل تثبت لنا أن مثل هذه القيود الابتدائية والبنى موجودة بالفعل.

فإذا ما أردنا حقاً أن نظوّر نظرية حول عملية الإبداع العلمي، أو الفني إن شئت، فأظنّ أن علينا أن نركّز على تلك المجموعة من الشروط التي، من جهة، تحدّد نطاق معرفتنا المحتملة وتقيده، وتسمح، من جهة أخرى، بتحقيق قفزة استنباطية نحو منظومات معقدة من المعرفة على أساس كمية ضئيلة من المعلومات. وهذا، بحسب ما أرى، يشكّل طريقاً للتقدّم نحو نظرية في الإبداع العلمي، أو، في الواقع، نحو أيّ سؤال حول الاستمولوجيا.

الدرز: عندي انطباع أننا سنجد، فيما لو أخذنا هذه المسألة التي تناول القيود الأولية مع كلّ احتمالات الإبداع فيها، أن السيد تشومسكي لا يرى تعارضاً بين الحرية والقواعد، بل الواحد منهما ينطوي على الآخر. إلّا أن المسألة، فيما أرى، هي عكس ذلك بالنسبة إلى السيد فوكو. إلام يرجع هذا الاختلاف، لأنّ هذه نقطة تأسيسية مهمة جداً في هذا النقاش،

وأتمنى أن نستطيع أن نستفيض فيها بعض الشيء؟

لأعيد صياغة سؤالك بكلمات مختلفة: هل تستطيع أن تتصور معرفةً كليّةً تخلق، رغم كليّتها، من أي شكل من أشكال الاضطهاد؟

فوكو: حسناً، قد لا أكون فهمت جيداً ما قاله السيّد تشومسكي، ولكن يبدو لي، فيما قاله، أن ثمة ما يخلق مشكلةً صغيرة؟

أعتقد أنك كنت تتناول عدداً محدوداً من الإمكانيات في مجال النظرية العلمية. هذا يصحّ، إذا حصرت الأمر في حقبة قصيرة نسبياً، ولكن إذا أخذت حقبةً طويلةً، فما يلفتني، بصورة واضحة، هو تولّد الإمكانيات عن طريق التشعب divergence. لزمن طويل، ساد الاعتقاد أن العلوم - المعرفة - تتبع، في تطورها، خطّ تقدّم يحكمه مبدأ النمو ومبدأ تقاطع convergence كل هذه الأنواع من المعرفة. مع ذلك، فعندما نرى كيف نما الفهم الأوروبي الذي انتهى إلى أن يصبح الفهم العالمي الشامل، تاريخياً وجغرافياً، فهل بإمكاننا أن نثبت أنه كان هنالك نمو متصاعد؟ أفضل أن أقول إنه كان هناك تحول.

فلنأخذ، مثلاً، تصنيفات الحيوانات والنباتات. كم من مرة أعيدت كتابتها، منذ العصور الوسطى، تبعاً لقواعد مغايرة كلياً لما سبق؟ فمن قواعد الرمزية، إلى قواعد التاريخ الطبيعي، فقواعد التشريح المقارن، فنظرية التطور. وفي كل مرة، تجعل إعادة الكتابة هذه العلم مختلفاً كلياً في وظائفه، وفي فعاليّة اشتغاله، وفي علاقاته الداخلية. لدينا هنا تشعب أكثر ممّا لدينا نمو متصاعد. أفضل أن أقول إنه يوجد طرق متعدّدة لجعل عدد صغير من المعارف العلمية ممكنة في الوقت نفسه. بالنتيجة، هنالك دائماً، من وجهة نظر معيّنة، فائض من المعطيات ذات العلاقة بأنساق ممكنة لحقبة زمنية محدّدة. وهذا ما يفرض عليها أن تجرّب في هذه الحدود، وما يمنع إبداعيتها من التحقق. إلى جانب هذه الوجهة، هنالك وجهة أخرى، هي وجهة نظر المؤرّخ؛ فائض أو تكاثر في الأنساق لعدد قليل من المعطيات. ومن هنا تأتي الفكرة الشائعة والقاتلة إن اكتشاف الوقائع (الظواهر) الجديدة هي التي تحدّد حركة تاريخ العلم.

تشومسكي: هنا، مرّة أخرى، دعني أحاول أن أتقدّم بصياغة. إنّي أوافقك في تصوّر حول التقدّم العلمي، إذ إنّي لا أظنّ أن التقدّم العلمي هو مجرد زيادة تراكميّة لمعارف جديدة، أو تشرّب لنظريات جديدة، وما إلى ذلك. بل هو، كما تقول، ذو طابع متقطع، بحيث يتناسى بعض المشاكل، ويقفز نحو نظريات أخرى...

فوكو: ويحوّر المعرفة القديمة إياها.

تشومسكي: صحيح، لكنّي أعتقد أنّ بالإمكان تخمين تفسير لذلك. وإذا ما بسطنا الأمر إلى أقصى الحدود - وأنا فعلاً لا أعني ما أقوله حرفياً - فإنّ الخطوط العريضة التالية صائبة شيئاً ما: يبدو الأمر وكأنّنا، كبشر، ذوو تنظيم بيولوجي محدّد، نملك في رؤوسنا، كبداية، مجموعة من البنى الفكرية المحتملة، أو العلوم المحتملة.

وإذا ما صادف أن يتقاطع أحد وجوه الحقيقة مع أحد هذه المباني في ذهننا، فإنّنا نتوافر عندها على علم؛ أي إنّهُ ومن حسن الحظ أن تلتقي مباني ذهننا مع مباني إحدى أوجه الواقع بشكل كافٍ لتطوير علم واضح المعالم.

وهذا التقيّد الأوّل، في أذهاننا، هو بالتحديد ما يرفد الغنى والإبداع العظيمين في المعرفة العلميّة. ومن المهمّ أن نؤكد - وهذا يتعلّق بالنقطة التي أثارها حول التقييد والحرية - على أنّه لولا هذه القيود لما أمكن حصول فعل الإبداع التي ينتقل بنا من كمّ ضئيل من المعرفة، وكمّ ضئيل من الخبرة، إلى معرفة غنيّة، ومعقّدة، ومنظّمة، وعالية التمفصل، لأنّه لو كان كلّ شيء ممكناً، لما كان شيء ممكناً.

لكن، وبالتحديد، بسبب هذه الخاصيّة في أذهاننا، والتي لا نفهمها بالتفصيل - وإن كنّا برأيي نستطيع أن نبدأ بتلمّسها بصورة عامّة - والتي تزوّدنا ببعض المباني الواضحة، والتي تحوز اهتمامنا، أو تجافيه، في سياق التاريخ والفهم والخبرة، أقول بسبب هذه الخاصيّة الموجودة في أذهاننا بالتحديد يتّسم تطوّر العلم، برأيي، بطابعه المتقطّع والعصيّ على التحديد.

إلا أنّ ذلك لا يعني أنّ كلّ شيء سيقع أخيراً ضمن نطاق العلم. بل أعتقد شخصياً أنّ كثيراً من الأشياء التي نوّد فهمها، ورثما الأشياء التي نتمنّى فعلاً أن نفهمها، كطبيعة الإنسان، أو طبيعة المجتمع اللاتق، أو غيرها الكثير، كلّها تقع خارج نطاق الدراسة الإنسانيّة العلميّة الممكنة.

إلدرز: حسناً، أظنّ أنّ سؤال العلاقة الداخليّة بين الحرية والتقييد ما زال يلاحقنا. هل توافق سيّد فوكو على تصريحه حول دمج القيود، القيود الأساسيّة؟

فوكو: المسألة ليست مسألة مزج. الإبداع الممكن هو الذي يجعل نظاماً من القواعد؛ وليس الإبداع مزيجاً من النظام والحرية. قد لا أكون على وفاق تامّ مع السيّد تشومسكي عندما

بموضع مبدأ قواعد الانتظام هذه في الذهن، أو في الطبيعة البشرية، بمعنى من المعاني.

لو كانت المسألة هي أن نعلم إذا كان الفكر البشري هو الذي يشغل، فعلياً، هذه القواعد، فلا بأس. ولا بأس، كذلك، إذا كانت المسألة هي أن نعلم ما إذا كان المؤرخ أو اللساني يفكر هذه القواعد. لو كان ذلك كذلك، فينبغي لهذه القواعد أن تجعلنا ندرك ما يقوله أو يفكر به الأفراد. ولكنني أجد صعوبة بالغة في قبول كون تلك القواعد مرتبطة بذهن الإنسان، أو طبيعته، بوصفهما شرطين لوجودها: يبدو لي أن علينا، قبل تناول هذه المسألة - على كل حال، أنا أتكلّم فقط على الفهم - أن نوضع تلك القواعد في حقل الممارسات الإنسانية الأخرى: الاقتصادية والسياسية والسوسولوجية والتقنية التي تشكل، بالنسبة لها، شروط تكون وظهور، وأنماط. أتساءل عما إذا لم تكن قواعد الانتظام والإلزام التي تجعل العلم ممكناً، قائمة في مكان آخر، خارج الذهن البشري، في أشكال اجتماعية؛ في علاقات الإنتاج، وفي الصراعات الطبقيّة وغيرها. فالحقبة التي أصبح فيها الجنون موضوعاً لدراسة علمية ومعرفة علمية في الغرب، مثلاً، تبدو لي مرتبطة بوضع اقتصادي واجتماعي خاص.

يمكن أن يكون الفرق بيني وبين السيّد تشومسكي هو أنه عندما يتكلّم على العلم، يُحتمل بقوة أنه يفكر في التنظيم الصوري للمعرفة، بينما أنا أتكلّم على المعرفة نفسها، أي محتوى المعارف المختلفة المبثوثة في مجتمع خاص، فتتغلغل في هذا المجتمع، وتكون أساس التربية والنظريات والممارسات فيه.

الدرز: ولكن، ماذا تعني نظرية المعرفة هذه بالنسبة لفكرتك حول موت الإنسان، أو حول انتهاء حقبة القرن التاسع عشر والعشرين؟

فوكو. ولكن ليس لهذا علاقة بموضوع النقاش.

الدرز: لا أعرف، لأنني كنت أحاول أن أطبق ما قلته على مفهومك الأنثروبولوجي؛ لقد رفضت، بالفعل، الحديث عن إبداعك وحرّيتك، أليس كذلك؟ إنّي أتساءل عن السبب السيكلوجي لذلك؟

فوكو [معتزاً]: حسناً، يمكن لك أن تتساءل، ولكنني لا أستطيع أن أساعدك بشيء.

الدرز: لكن ما هي الأسباب الموضوعية، المتعلقة بتصورك لعملية فهم المعرفة والعلم، التي أدت إلى رفضك الإجابة عن مثل هذه الأسئلة الشخصية؟ حيث يكون هناك مسألة متوجهة إليك، ما هي الأسباب التي تؤدّي بك إلى خلق مشكلة من السؤال الشخصي؟

فوكو: كلاً، أنا لا أجعل من سؤال شخصي مشكلة، وإنما أجد في السؤال الشخصي انعدام المشكلة القابلة للبحث. دعني أعطيك مثالاً بسيطاً، وإن كنت لن أحلله، وهو التالي: ما الذي حصل في القرن الثامن عشر لبدأ الناس، لأول مرة في تاريخ الفكر والمعرفة الغربيين، بفتح جثامين الأشخاص ليعرفوا مصدر المرض الذي تسبب بالوفاة؟

تبدو الفكرة بسيطة بما يكفي. لقد احتجنا إلى أربعة أو خمسة آلاف سنة في الغرب لكي تبرز فكرة النظر في الجثة لنصل إلى معرفة علّة الداء. إن حاولت أن ترجع ذلك إلى بيشا [طبيب فرنسي أول من قام بذلك] فلا أرى فائدة في ذلك. أمّا، في المقابل، إن حاولت أن تؤسس لموقع الموت والمرض في مجتمع معين، وما كانت الدوافع الصناعية والاقتصادية التي دعت إلى مضاعفة عدد السكان، وبالتالي، الشروع بالإحصاءات الطبية، وبناء المستشفيات الكبرى، أقول إن حاولت أن تجد كيف تأسست المعرفة الطبية في تلك الحقبة، وكيف انتظمت علاقتها بأنواع المعارف الأخرى، ستجد كيف بات هذا النحو من العلاقة، بين المرض والمريض والجثة والتحليل المرضي، ممكناً.

إلدرز: نعم، لكن في كلّ الأحوال، لكان من المثير فعلاً أن نعرف أكثر عن حججك في مقابل ذلك.

هل تستطيع سيّد تشومسكي - وهذا آخر أسئلتي في الجزء الفلسفي من النقاش - أن تعطينا أفكاراً حول، مثلاً، طريقة عمل العلوم الاجتماعية؟ ما في بالي الآن هو هجومك العنيف على السلوكية. ولعلك تستطيع أن توضح، بعض الشيء، السبب الذي يدفع السيّد فوكو للتصرّف بسلوكية شيئاً ما؟

[يضحك الفيلسوفان].

تشومسكي: أريد أن أخالف أوامر كليلاً لأعلّق على ما قاله السيّد فوكو للتوّ. أعتقد أنّ قوله يوضح تماماً كيف أننا نحفر في الجبل في اتجاهين متعارضين تماماً كما وصفت سابقاً. ذلك أنّي أعتقد أنّ أيّ إبداع علمي يعتمد على حقيقتين: أولاً خاصية جوهرية في الذهن، والثاني بعض الأحوال الفكرية والاجتماعية الموجودة. ولا يجب أن نختر بين هذين الموضوعين، بحسب ما أرى، لندرس الاكتشاف العلمي ونفهمه، بل نحن سنفهمه، ونفهم كذلك أيّ شكل آخر من أشكال الاكتشاف، حين نعلم ماهية هذين العنصرين المؤثرين، وبالتالي نستطيع تفسير كيفية تفاعلها بطريقة معينة.

ويمكن اهتمامي الفعلي، في هذا الموضوع على الأقل، في القدرات الجوهرية للذهن؛ وذهنك، كما تقول، هو بالتحديد ضمن تلك الأنساق الاجتماعية والاقتصادية وغيرها. فوكو: ولكن، لا أعتقد أن الفرق بيننا مرتبط بسجايانا، لأنه، لو كان الأمر كذلك، يكون السيد إدرز محقاً، ويجب أن لا يكون محقاً. [نهاية الجزء الأول من المقابلة، ويليهِ الجزء الذي يشتمل على أسئلة الجمهور^(٣)].

(٣) تجده في العدد القادم [٢٨] من مجلة المعجزة.

تقديم | نادر البرزي |
الصبغة في الإسلام | شفيق جرادي |
المعمودية والصبغة | جورج خضر |

ندوة الصبغة والمعمودية^(١)

نادر البزري^(٢)

بالنيابة عن الزميلات والزملاء في برنامج أنيس المقدسي للآداب، في الجامعة الأميركية في بيروت، أرحّب بكم جميعاً، وأتقدّم إليكم بخالص التحيات وأطيب السلام. أعبر، أيضاً، عن صادق الامتنان للضيفين القديرين على تلبية الدعوة لإقامة هذه الندوة، وأتوجّه هنا بجزيل الشكر لصاحب السيادة، المطران جورج خضر، راعي أبرشية جبيل والبترون وما يليهما للروم الأرثوذكس في جبل لبنان، ولصاحب السماحة فضيلة الشيخ شفيق جرادي، رئيس معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية في بيروت.

كلاهما غنيّ عن التعريف. وأحلُّ كالضيف في رحاب فضاء حضرة الفكر المشرقيّ وبلاغة اللغة عندهما.

ولا يفوتني، هنا، أن أشكر معهد المعارف الحكمية على التعاون في تنظيم هذه الندوة، وأخصّ بالشكر مدير المنتدى الفلسفيّ في المعهد، ورئيس تحرير مجلة المحجة، عنيت هنا بذلك الأستاذ محمود يونس، الذي واكب تفعيل أعمال هذه الحوارية الفكرية.

موضوع الندوة، «الصبغة والمعمودية»؛ وهو يدلّ في جوهره على التأمل في الطبيعة الإنسانية، والتدبّر في حقائق الطبع والتطعّ في الاجتماع البشريّ.

ولمثل هذه الموضوعات ترابط حميم وتفاعليّ مع الأرض والسماء والسموّ الدينيّ في التدليل على المحجوب من الماوراء. الطقوس، والشعائر، والقرايين، لها هنا دلالات عينية

(١) ندوة عُقدت في الجامعة الأميركية في بيروت، بالتعاون بين معهد المعارف الحكمية، وبرنامج أنيس المقدسي للآداب، في ٢٦

شباط، فبراير، من العام ٢٠١٣.

(٢) الجامعة الأميركية في بيروت.

ورمزية بما تحمله من أسرار في باطنه الفكر الديني، ومخزواته النفسية في النظر إلى الإنسان بما له من سند بدني وآخر روحاني، أو بما لهما من انصهارات مركبة كتعينات لوحدة غير مجتزئة عند التبخر بما تتصف به ماهية الإنسان. النظرة إلى الطبيعة الإنسانية ملازمة لنورانية التفكير بالحق في مسارات الفكر الديني وتكشوفاته. ومسألة الصبغة والمعمودية ليست منفصلة عن حثييات الإيمان بالوحي، والغيب، وبما تكتسبه الطبيعة الإنسانية، في الاصطباغ والمعمودية، من تشابك في الحالات الدنيوية الوجودية مع سرّ الفداء ومعنى التوبة، ورمزية ما قدّر في الممات، والدفن، والقيامة، والمعاد.

كيف تنفك الخطيئة في صيرورة الذات مع المعمودية، فتكون كالقشرة القافلة عن النفس القديمة؟ يأتي مع التعميد التجدد في الخليفة، وفي تفعيل الغفران، وإقامة إمكانات حميم الخلاص بعد إقصاء الإنسان خارج الحضرة الإلهية، وما ترتّب عن ذلك من مخافة واشتداد في أسباب الضيق. وقد يُقال، من باب الأصول التوفيقية عند ملّة إبراهيم بتعدّد أطيافها، بأنّ الصبغة هي طهرة كالتغطيس، وفي جوهرها هي فطرة على الدين، وأمل بمعينة الملكوت، ولو من باب الدلالة على الغائب بالشاهد.

وقد احتار الحكماء من الأقدمين والمحدثين في التدبّر بأحوال النفس الإنسانية، والوقوف على وضع حدود ما يتّصف به جوهر الإنسان. وكثرت الحجج، والبراهين، والعلل، والاجتهادات الفلسفية، وكلّت الألسن، وتحيرت عقول ذوي الألباب، في تحديد الإنسان ووضع التعريفات حول الذات الإنسانية والمكون من طبيعتها. ودرج الحكماء في الاجتهاد الفلسفيّ بذلك منذ مدرسة أرسطو طاليس التي ركّزت على ملكة ومبدأ النطق *logon ekhon*، مروراً بإثبات وجود جوهر النفس عند الشيخ الرئيس ابن سينا، إلى تحديد ديكارت للـ«أنا» المفكرة - *ego cogito ergo sum* - أو، في العصر الحديث، التكلّم مع مارتن هايدغر حول الوجود *Sein* الحضوريّ الدنيويّ في هذا العالم، تبعاً لللفظ الألمانيّ «*Da-Sein*» كاحتراس من قبل هايدغر بتجنّب القول بالذاتية، أو التكلّم عن الـ«أنا»: *psukhēs, ego, anima, ipse, self, subject, I*.

تتداخل النظرة إلى الطبيعة الإنسانية هنا مع تفكّر الكائن بكيونته، والعمل على كشف ماهية وجودها وجوهره، وللدلالة على الآخر الفاعل في تكوين الذات، كما لو أنّ الأسرار قد مسّت الإنسان فغدى كالغريب لذاته.

نورد، هنا، نظرةً وُضعت في قصّة من ضمن سياق السرد لرواية وعبرة في «رسالة

الحيوان»، من مجمل رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء^(٣).

تألفت جماعة إخوان الصفاء في ما بينها، وشكّلت فرقةً من فرق المسلمين، استوطنت البصرة في القرن الرابع الهجري، العاشر من الميلاد، وكان لها فرع ناشط في بغداد. وُصِفَت بالباطنية، ومارست التقية، وكانت في المعارف الحكمية أقرب إلى العامة منها إلى الخاصة. وفي مسار إصباغ الحيوانات بأصنافها بالحمل الافتراضي والروائي لملكة النطق، عبّرت عن سخطها ورفضها وامتاعها من جور الإنسان وظلامية عدوانه على الكائنات والبيئة والخلقة، وعلى صراع زمر البشر في ما بينها، وكل ذلك بالقهر، والغلبة، والهوان. أراد إخوان الصفاء إبراز نظرهم النقدية إلى معشر الإنس، وهم منهم، فيما كُلف به الإنسان على غفلة وطمع منه بحمل ثقل الأمانة التي عُرضت عليه، وما توجب معها من الحصول على أكرم الصفات لأجل صونها. فقال الإخوان حول الإنسي، وبطموح نحو الكلية في الوصف:

هو العالم الخبير، الفاضل الذكي، المستبصر، الفارسي النسبة، العربي الدين، الخفيف المذهب، العراقي الآداب، العبراني المخبر، المسيحي المنهج، الشامي التُّسك، اليوناني العلوم، الهندي البصيرة، الصوفي السيرة، الملكي الأخلاق، الرباني الرأي، الإلهي المعارف، الصمداني.

فما يمكن القول هنا عن صبغة مثل هذا الإنسان يا ترى وقد تعدّدت الألوان الخيرية لخصاله المحمودة في طيفها؟

لقد جدّ الحكماء في تبيان ماهية الإنسان عبر الأزمان، ولم يبلغوا معرفة كنه الصبغة التي تلون بها الإنسي. ونحن نطمح هنا بأن يتيسر لنا تبيان قبسات من نور الحق في هذه المسألة ليسهل لنا الاستحصال على إشارات من المطالب الخفية، عبر لطف النظر والبيان، عند أصحاب السيادة والسماحة، وتبعاً لما يرد عندهم من العلم النافع وتجنّده في الواقع. ولا بدّ لنا من أن نعظم الشكر للآتين إلينا بما تيسر الوصول إليه من قبسات من الحق، وإن بقي السؤال حول الإنسان مرتحلاً نحو الأفق المفتوح، ورأساً في مساراته معالم التفكير وممكنات التأمل، أي سؤال الكائن عن كينونته!

وفي سياق ذلك نرحّب بكلمة سيادة المطران ويليها القول لسماحة الشيخ.

(٣) وهي الرسالة الثامنة، من القسم الثاني، من الرسائل في الطبيعيات، مرقمة ٢٢.

الصبغة في الإسلام

شفيق جرادي^(١)

للفطرة القائمة في الذات الإنسانية صبغة هي أحسن الصبغات. إنها «صبغة الله» الشاهدة على أن الأصل في الإنسان هو الطهر والصلاح. إلا أن الإنسان قابل، بمقتضى اختياره، لكثرة من السُّبُل قد تحرف به عن الصراط، وتستبدل قلبه المصبوغ بقلب مطبوع، بالأحرى مصبوغ بصبغة الشيطان المستغرقة في «الأنا». أما القلب المفتوح على الرحمة والصلة، وإن لهج بلسان الإنكار لله، فهو أقرب إلى صبغة الله، إذ الأصل والملاك التسابق في الخيرات.

المفردات المفتاحية: «صبغة الله»؛ الهوية؛ الفطرة؛ القلب.

حقّ على الأديان أن تبرز محور هويّتها، إذ إنّ هويّة أيّ رسالة ودين هي نبض الجماعة التي تنتمي إليها، والتي بها تحيا الجماعة حياتها الإيمانية.

ثمّ إنّ ديناً بلا هويّة هو دين بلا معنى ودلالة يمتاز بها عمّا سواه. ولعلّ هذه الأمور هي التي استدعت من الأديان أن تبلور مفردات مفتاحيّة لإعلان الانتماء إليها من مثل التعميد في المسيحيّة، والشهادتين في الإسلام. إلّا أنّه، والحقّ يُقال، إنّ هذه المفردات تحمل، أيضاً، ما هو أعمق من الإعلان، إذ إنّها تصدر وتعبّر عن رؤية خاصّة عند هذا الدين أو ذاك تجاه الإله، والوجود، والإنسان، والحياة؛ رؤية ناظرة للقدر والمشيئة الإلهيّة نظرة خاصّة تسعى الجماعات إلى بلورتها من خلال مباحثها اللاهوتيّة أو إلهياتها المعرفيّة.

ولو أردنا أن نقدّم نموذجاً ومثالاً لمفردة مفتاحيّة تعبّر عن الإعلان والرؤية في آن واحد عند المسلمين، لأمكن لنا أن نتوقّف عند كلمة «صبغة الله»، وهي الكلمة الاصطلاحيّة التي

(١) مدير معهد المعارف الحكميّة، للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت.

وردت في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾^(١).

والصبغة من الانصباع الذي يعني، بحسب مدلوله اللغوي العام، إضفاء اللون أو السمة الخاصة على أمر من الأمور، أو حقيقة من الحقائق. وقد نفترض معها العروض على أمر أو حقيقة خالية من تلاوين الشكل أو المضمون، فتعطي الصبغة للحقيقة أو الشئنة سمتها وهويتها، كما تحتل الطروء على هوية فتعيد صياغتها من جديد.

وعليه، فعندما نتحدث عن الصبغة الإلهية قد نفترض أنها ما يعيد تشكيل هوية الكائن بما يتناسب مع النعمة الإلهية، كما قد نفترض أن تعطي هذه الرحمة الإلهية للكائن هويته الجلية الفطرية الأولى والتأسيسية، فتكون الهوية هنا بمعنى الذات عينها.

ثم إن من الامتدادات الافتراضية التي تأخذنا إليها الآية، هو التمييز بين نحوين من الصبغة: النحو الأول، صبغة الله سبحانه، وهي التي خلق الله الناس عليها، والتي أسمتها بعض الروايات تارة «الفطرة»، وأخرى «التوحيد»، وثالثة «الميثاق»، أو الولاء والولاية لله عز وجل. وإن كان بعض المفسرين ذهب إلى القول إن الصبغة هنا بمعنى الختان، وهو في قبال ما درجت عليه المسيحية من التعميد، وذهبوا إلى القول إنها استمرار للحقيقة الإبراهيمية. ولكن لو أخرجنا كلامهم الأخير من هذا السياق لتوفرنا على جامع مشترك في معنى «صبغة الله» ودالاتها، حسب الإسلام، هو الإضفاء الإلهي التكويني للإنسان على أصالة الطهارة التي خلقه الله عليها، والتي لا تبديل لخلق الله فيها، إلا أن يخرّبها بعض الناس بالمعصية التي قد تصل إلى أن تطبع على القلب سواداً فتسد منافذ النور والرحمة الإلهية؛ النحو الثاني، صبغة الناس، أو ما دون الله سبحانه، فمن يمكن له أن يبدل في مجرى حقيقة الإنسان، إما بفعل الخطيئة الأصلية، أو نقص في نفس وجوده عن الله سبحانه. وذلك عبر الإيمان أو التوبة. والأولى قد تتمثل بالتماهي مع المخلص عبر المقدس من الشعائر، بينما الثانية فهي بالتدراك لاستعادة الأصل المرجو من هدف الحياة والإيجاد.

وبكلا النحويين، أو الافتراضين، فإن حديث الصبغة يدلنا إلى الحديث حول الإنسان في طبيعته وطباعه، في روحه ومسلكياته، في نفوذه بالحياة، وما ينفذ فيه بتأثير من الاعتقاد، والأخلاق، والتجارب، والعلاقات بما فيها علاقته بربه، أو علاقته بنفسه؛ ﴿كَأَنَّهُمْ نَسُوا اللَّهَ

(٢) سورة البقرة، الآية ١٣٨.

فَانْتَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ ﴿٣﴾.

إن الصبغة، بمعنى من المعاني، هي شريعة من الروح المبثوثة في شريعة القول والفعل، تصبغ الحرف والكلمة بصبغة الله، فتبث فيها الحياة التي لا موت فيها. من هنا، هي توحيد، وولاء، وميثاق، وسلام دين اصطُلح عليه بـ«الإسلام»، بمعنى (١) التسليم لله الذي عليه قام كل دين، و(٢) الإسلام المحمدي بما هو استمرار كمالي لكل دين إسلامي وحياني. وبكل وجه محتمل، فإن صبغة الله هي الفطرة لما تحويه الفطرة من كل الوجوه التي سبق وأن أشرنا إليها.

ولو أردنا التمعن في العلاقة الدلالية بين الصبغة والفطرة، فإن فهمها يقضي بوعي الفطرة أولاً، وذلك لاعتبارين. الاعتبار الأول: إن تعبير الفطرة أكثر انتشاراً ورسوخاً في الذهن الديني العام والاستخدام النصي عند المسلمين من تعبير الصبغة؛ والاعتبار الثاني: إن الفطرة تحيلنا إلى أمر أو حقيقة قائمة عند النفس، إمّا على نحو القابلية، وإمّا على نحو الفعلية، وكذا تاتي من ذاتياتها الوجودية، بينما الصبغة يغلب عليها طابع إلحاق شيء بشيء، وقد يكون هذا الملحق عرضاً عارضاً.

من هنا، فعندما نريد معرفة دلالة العلاقة بين الفطرة والصبغة، حسب الأدبيات الإسلامية، فإن علينا استحضار أن الفطرة أمر قائم بالذات الإنسانية، وأن صبغتها هي المسمّاة بصبغة الله دون بقية الصبغات، أو الهويات، التي يُحدثها الإنسان بفعله عند نفسه وذاته. فالأصل هو لونها وسمّتها الإلهي، لكنّها من المرونة في القابليات بحيث يمكنها التشكل حسب التربية، والثقافة، والاكْتساب. والقرآن يعلن أن الإنسان مهما صاغ من الصبغة فلن يضاهي حُسن صبغة الله التي صبغ الناس عليها.

هذا الفهم للصبغة الإلهية والفطرة في الإسلام هو الذي كوّن الوجهة التي تقول إن الإنسان في أصل وجوده مخلوق على الصلاح، والطهر، والفضيلة. إنه إنسان الدين القيم والذات السوية، من دون أن يعني ذلك أن هذه السمات هي حدّه الأخير، بل هي لونه، أي صبغته التي أرادها الله له، لكنّه قابل لنجد آخر، وسبيل مختلف، بل لسُبل متعدّدة تتوافق مع سبيل الصبغة المُسمّى بالصراط. بمقدار ما يقترب السبيل المتعدّد من الصراط، أو يتعد عنه. فهناك سبيل الله، وسبيل النبي، وسبيل الولي، وسبيل الصالحين، وسبيل الشيطان، وغيرها كثير.

(٣) سورة الحشر، الآية ١٩.

لكن كل سالك سبيل الحياة قاصد ربه الكامل القيوم، وإن أخطأ أحياناً في معرفة اسم المقصد ومصادقه. ومن هنا، فتعدّد الاتجاهات، والملل، والمذاهب، والأديان، ينطوي على وحدة من المقصد التكويني، وإن تعددت لديه التعابير، والتسليمات، والشعائر، والإسلامات.

فالقلب المصبوغ بالله مفتوح على كل صبغة رحمة، أو إن شئت فقل على كل صبغة وفاء طالما أنها لا تنطلق من قلب مطبوع، أي قلب نسي نفسه لما نسي ربه. وسرّ نسيان الرب هو الغفلة عن الرحمة التي وسعت كل شيء، وفاضت حباً لكل موجود، وسرّ الرحمة، ومعرفة الرحمة، هو الذكر الواصل بين الخالق والمخلوق. وحده مثل هذا الذكر يصح أن نسميه بـ«الذكر الحكيم»، و«الصرّاط المستقيم»، و«فطرة الله» التي فطر الناس، كل الناس، عليها، فكانت، وكانوا، صبغة الله.

إن صبغة الله أيها السادة، هو أنت، وهو، ونحن جميعاً؛ المخلوقون بيمينه، وكلتا يديه بيمين. ورمزية يد الله سبحانه تعني القدرة والرحمة الرحمانية التي ما عاداها إلا الشيطان. وهل الشيطان إلا ذاك الذي كفر بالنعمة والرحمة لما قال: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ﴾^(٤)؟ إنه عنوان «الأنا» التي لا ترى فوقها شيء. مؤمن بالله هو ذاك الشيطان أيها الإخوة، لكنّه، ومن موقعه الإيمان، كفر لما تنكّر لخلق الله من آدم وذريته، وكم من شيطان مريد، باسم الدين والإسلام ومن مواقفه الإيمانية - بال«أنا خير منه» - كفر وكفر، فهل هذه صبغة الله أم صبغة الشيطان؟

وكم من لسان لهج بتنكّره لله ودينه، لكنّه كان صاحب قلب مفتوح على الرحمة والصلة. فهو بذلك صاحب سبيل، مهما تاه سجد عند آخر الطريق أن الله عنده ليوّفه حسابه. صحيح أنه سبيل غير الصراط، لكنّه أقرب لصبغة الله منه لأي صبغة أخرى.

إن الكلام حول صبغة الله وفطرته يستدعي منّا فتح القلب على معايير تتجاوز حدود الدين الضيق، والمذهب، أو الملة المخنوقة.

إن صبغة الله، في فهمي، هي ذاك الإنسان الذي تتحد فيه آية النفس مع آية الكون، مع آية الكلمة والذكر الحكيم؛ وحدة تشكّل حقيقته وطبيعته التي فاضت نوراً لا يشع إلا في انعكاسات مرايا الحياة، والتجربة، والابتلاءات الصانعة، من جدلية الخير والشر، مقام استخلاف الملك الديان. صبغة الله هي لاهوت إله يحاكي ناسوت إنسان، محاكاة قرب،

(٤) سورة الحشر، الآية ١٩.

ولطف، وعطف، وحبّ، وصدمة إثر صدمة. إذ لا قرب، ولا حبّ، ولا لطف، من دون صدمة رحمة اسمها الصبر على البلاء. إنّ صبغة الله هي صبغة دينيّة تبحث عن صبغة قرآن مع دنيا نلازمها بالعزّة والقوّة البانية، ونصطحبها بعد الموت بكرامة عيش لا يعرف الموت، ولا الفقر، ولا الجهل، ولا الغفلة.

وكلّنا في هذا الصراط على حدّ سواء، إذ كلّنا لله، وكلّنا إليه راجعون، وكلّنا من نفس واحدة صارت أنفساً كثيرة، ومنازل، وأبواباً كثيرة، وأدياناً، وأمماً، وشعوباً، تتخالف لتتعارف، وتتسابق نحو الخيرات.

ولا ضرير، إن اعتقدنا، أو اعتقد غيرنا، أنّنا أحسن من غيرنا، أو غيرنا أحسن منا، في الخيرات، لكنّ المهمّ أن نحفظ الخير في ميثاق الولاء والتوحيد لله الرحمن الرحيم، الذي له نختم بالقول أن الحمد لله ربّ العالمين.

المعمودية والصبغة

جورج خضر^(١)

تقوم الأنظمة المسيحية على تركيب إلهي بشري، إنما نسميه سراً لأنه اتحاد صورة ورمز، أي اتحاد المحسوس وغير المحسوس. ويرجع ذلك إلى محل التجسد من هذه الأنظمة. فإذا كان كمال المسيح في جمعه الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية، فإن كمالنا في التشبه به. ولئن اصطبغ الكون بالله، في موت المخلص، بالماء والدم، فإن المعمودية المسيح، في نهر الأردن، هي صورة عن هذا الاصطباغ. وبدء المعمودية يكتمل تشبهنا بالمسيح، فيصير المسيح منعكساً فينا، ونكتسب صبغة الله التي إذا حلت فينا تولدنا.

المفردات المفتاحية: المعمودية؛ قيامة المسيح؛ الكلمة؛ «الاتخاذ»؛ الأيقونة.

«صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً»^(٢)؛ هذه الآية من سورة البقرة تدخلنا في مقولة الصبغة الإلهية، بل تقول إنَّ لله صبغةً شبيهة باللون الذي يلزم ثوب الإنسان. ويُنسب الثوب إليه بالمقابلة بسبب من التلازم بينهما. هنا ندرك أنَّ التنزيل لم يكتفِ بالإيحاء إنَّ لله صبغةً كما في بدء الآية، ولكنه أوضح أنَّه هو نفسه صبغةً وليس فقط ذا صبغة. إنه ليس فقط ذا لون، ولكنه كلُّ اللون من حيث إنه الرؤية الكاملة. هذه جرأة القرآن؛ أن يكون ربك فيه كلُّ اللون لأنَّ الوجود صورته. والصورة في المثال، أو بالمثال، قائمة، كما أنَّ المثال حياة لنا لكونه ينعكس أمامنا، أو فينا.

شيء من وجودية الخالقية أنَّها تنعكس في المخلوقية. إذ لا يهم الخالقية أن تقوم مكتفية بذاتها، بل تهمها صورتها في المخلوق. بين كلِّ خالق ومخلوق في الكون حبٌّ، أو حنان،

(١) متروبوليت جبل لبنان للروم الأرثوذكس.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٣٨.

وإلا لما فهم الكون، ولما التحم. هكذا بين النجم والنجم قربي، وإلا لما أحيط بوحدة الفلك. كل تلازم بين شيتين حب، إذ هو لحمه قرباهما. والحب بينهما يصلح ما فات الثنائية، أو ما انتقص منها. الثنائية محكومة بالمواجهة، أو الجبه. وتتجاوز نفسها بالامتداد إلى قدام، أي إلى لقاء في الثالث. الله وحده يكسر الثنائيات المتجابهة لأنه هو وحده الثالث.

الله يكسر التعدد بوحدة وجهه؛ يجمعنا إلى وجهه، وفيه نتصور واحداً. أن ترى الوحدة في التعدد، أو التنوع، هو أن ترى الوجود واحداً. والوجود أدرك وحدته لما مات المسيح. يجب أن يموت هذا الوجود لينزل الله علينا وجوداً جديداً آتياً منحنه. ما من قيامة إلا من موت، إذ يجب إلغاء كل عتيق لنصبح في الجديد المطلق، ذلك الذي جعله الله على صورة جدته.

لقد انسكب هذا من كيان المسيح في القلب البشري، وفي عقول الناس، ومنه جاءت وحدتهم. وتجلّى لنا هذا بالأبرار، لأن الأبرار يصورون الوجود الذي يجعل لنا حياة جديدة. وإذا أدركت برّ أقرانك يتجلّى البر الذي الله صانعه، وينقلب وجودك إلى السماء التي تحتوي الأرض.

تنفتح الأرض نفثات إلهية لا تزول ولا تضمحل، ونقلها إلينا المسيح بروحه في الصليب والقيامة، ونحن بها بتنا قياميين إلى الأبد، وهي صبغة الكون الجديد. فهناك، بمشيئة الله، معمودية للكون كله، إذ هناك طاعة كونية لا تفنى. وهذا كله يتم بالروح الساكن فينا. فمنا تنطلق صبغة الله إلى ما هو عاقل في هذه الدنيا، أولاً، ثم إلى غير العاقل.

في الحقيقة، إن اصطباغ الكون بالله إنما هو اصطباغ تحقق نهائياً بموت المخلص على الخشبة، أي بالماء والدم. تلك هي أولى المعمديات الحاملة الخلاص، وكل معمودية جاءت بعدها صورة عنها. لقد حصل الخلاص مرة واحدة. لذلك نؤمن بمعمودية واحدة لمغفرة الخطايا، وهي الحاملة كل الرجاء.

كانت صورتها معمودية المسيح في نهر الأردن. معناها ظهور الثالث القدوس على النهر مصوراً لنا آباء بصوته، وابتاً بجسده، وروحاً قدساً بشكل حمامة. أهمية هذه المعمودية لا تنحصر بأن شكلت لنا رسم معمديتنا وحسب، ولكن لكونها مهدت لنا فهمنا لموت السيد وقيامته. انغماس المخلص في الماء رافقه صوت الآب - «أنت ابني الحبيب»^(٣) -

(٣) لوقا، ٣: ٢٢.

وصورة الحمامة الكاشفة الروح القدس.

معمودية السيد تتمّة لسرّ فدائه إذ ينغمس في ماء النهر (صورة الموت) ويخرج منه (صورة القيامة)، ومعمودية المخلص لم تكن انطلاقة، ولكن تهجئة لانطلاقه إلى موته وقيامته.

جاء السيد ليشهد للحق، وكان آخر تعبير عنده عن الشهادة انسكاب دمه على الخشبة. نحن لسنا نجى من صورة معموديته؛ نجى من موته. قبله كان كلّ شيء فيه صورة عن هذا الموت. بموته جعلنا الربّ مسحاً معه، وأقامنا من بين الأموات، ولكنّا لا نجى من أنفسنا. نتلقّى حياتنا الجديدة من موته؛ هذا الذي به نحيا ونذوق القداسة.

وتنسكب فينا القداسة منه، وتبقى له وفيه وإليه إلى إكمالها فينا مجتمعين في جسد واحد. هذه نزلت إلينا من صليبه أولاً، ثم انتشرت فينا بقوة الروح القدس الذي انتظرناه في العنصرة التي حلّت على التلاميذ، واستمرت فينا في كلّ قدّاس إلهي.

كلّ شيء من المسيح، ثم ينتشر فينا كما يشه في كلّ واحد. وإذا ما انتشر نصير، أيضاً، معه وإليه، ونصطبغ به كل يوم من بعد الصبغة الواحدة التي نزلت علينا في حوض المعمودية. وإذا ما تجددنا بالروح يكون هذا فينا فعل معموديتنا الواحدة، لأنّ كلّ تقديس ينبثق منها، ويبقى الماء المقدّس والميرون علينا طوال أيام حياتنا، والميرون هو ظفر الروح.

«يا جميع الذين بالمسيح اصطبغتم (اعتمدتم) المسيح لبستم»^(٤)؛ هذا ما قاله الرسول بولس. إنّ الربّ يسوع الذي نلناه بالصبغة المحيية إنّما يلازمنا كما يلازم الثوب الجسد. فإذا رأيت أنت إلى إنسان، تراه مرتدياً ثوباً، وتعرف شكل جسده، أو حجمه، من خلال الثوب. علاقة عينيّك وهذا الإنسان الثوب.

هكذا إذا رأيت مسيحياً تكون مشاهداً المسيح، لأنّ هذا الإنسان اتخذ بالمعمودية شكل المسيح - «المسيح لبستم». وكما صار الثوب لصيق جسديك، يصبح كيائك مجدداً إيّاه، وحاملاً إيّاه على صورة السيد.

ألا تعلمون أنّنا حين تعمّدنا لتتحد بالمسيح يسوع تعمّدنا للموت معه، فدُفنا معه بالمعمودية، وشاركناه في موته، حتّى كما أقامه الآب بقدرته المجيدة من بين الأموات، نسلك نحن أيضاً في

(٤) الرسالة إلى غلاطية، ٣: ٢٧.

حياة جديدة؟ فإذا كنّا اتخذنا به في موت يشبه موته، فكذلك نتحد به في قيامته^(٥).

مشاركة في موت الرب؛

مشاركة في دفنه وقيامته؛

المسيح منعكس دائماً فينا لتتخذ حياته ذاتها فينا. وإذا لم يحصل هذا فينا، وسعينا إليه كل يوم، تكون حياته حكاية تُحكى، لا كلمة من الآب فاعلاً كل يوم بالنعم والبركات.

هذه صبغة الله الدائمة. هذه هي المعمودية المستمرة التي تتجدد بذاتها من الروح القدس. ولكوننا كنيسة المسيح المستقرّ فيه الروح القدس، بات كل منا «مسكناً لله بالروح». كنيسة المسيح تبقى له لكونها مسكن الروح.

اندماجنا بالمسيح نسميه «الاتخاذ». والمعنى أنّ كل ما فيه صار لنا، وأنّ بشرتنا جعلها له مؤلّها إيّاها بضمّها إلى ألوهته. نشترك بها، وإن لم نتحول إلى جوهرها. نشترك في إشعاعاتها. يكمن جانب من سرّ المسيحية أنّها تجمع بين الواقع والرمز، فلا يمحو الرمز الواقع، فكانته يأتي واصفاً الواقع ليعبر هذا إليك. لا بدّ من الرمز في ديانة تنقل إليك الكلمة في أبديته، ولكن تنقله متجسداً، ومرموزاً إليه أيضاً، في سرّ مكنون، وحديث عنه مكشوف بكلام وصور. وهذا ما تراه كنيسة جعلت من الأيقونة لغة من لغاتها.

الأيقونة صبغة. بمعنى أنّها تعبير من تعابير القداسة. وليس فقط. بمعنى أنّها محلّ تصوير قدسيّ. القداسة، حقيقة، صبغة نفسها؛ واقع لذاتها، ولا تحتاج إلى كلمات، أو صور، خارجة عنها. الرمزية، مصطلحنا الكنسيّ، ليست تعبيراً فينا. إنّها لغة لذاتها. هي ناقلة للعمق الذي في الحياة الروحية.

كلّ شيء في الكنيسة لغة، أي وجه كامل للحقيقة، وبهذا المعنى ينتمي إلى الصبغة الإلهية، ولو لبس بشرتنا. إذ الأنظومة المسيحية قائمة منذ الخلق على تركيب إلهي بشريّ، في جمع بلا اختلاط، كما هما طبيعتا المسيح.

كلّ أشياء الكنيسة، مجموعة متجانسة، هي صبغة المسيح، وإذا جئنا منها نجيء منه بسبب من القرآن الروحيّ، أو السريّ، القائم بينه وبين الكنيسة العروس.

(٥) رومية، ٦: ٣ إلى ٥.

مشكلة الأسرار في الكنيسة أنها صورة ورمز، أي اتحاد المحسوس وغير المحسوس، وما من شك أن هذا عائد إلى أنظومة التجسد في المسيح، والتجسد هو، بأن، إقامة المسيح في الأرض مع بقاء إقامته مع الآب في الروح القدس.

بعد حلول الابن في أحشاء البتول بتنا قادرين أن نتكلم عنه كإنسان، مع وعينا الدائم أبديةً أفنومه الإلهي.

كمال المسيح في جمعه الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية في شخصيته الواحدة. كمالنا نحن إذا تشبهنا به أن نكون إلهيين وبشريين معاً. بهذا نكتسب صبغة الله التي إذا حلت فينا تولّتها. وفي الفهم المسيحي شرقاً وغرباً تأتي إلينا بقوة الله كاملة، وهي عاملة خارج جوهره، أي فينا، بكل القوة التي في جوهره.

ما علاقة الله بالبشر؟ تلك هي المشكلة الكبرى منذ العهد القديم. هل تقوم على إرسال الأنبياء بحيث يتكلم الرب بلسانهم، فيكون للناس إلهاً، ويكونون هم له شعباً، يمشي أمامهم فيمشون هم معه، أي هناك بينه وبينهم معية. وهل المعية غير المشاركة؟

كل قصتنا مع الله هي هذه: هل إن سیرنا معه هو أن نتشبه به - والعبرة لبولس - بحيث لا تميز بين سیرنا وسیره؟ هل من فرق أن نكون معه أو أن نكون فيه؟ من يمشي عند ذاك؟ هل إذا مشى نحن فيه نمشي؟ كل قصتنا مع الله أن نعرف أين نحن في مشيته. إن أحببنا أن نحكي لغة الحب لا نكتفي بالقول إنا نسير وراءه، لأن في هذا تفریقاً، ولكن أن نقول إنا نمشي فيه، لأن في هذا محبة.

في الحقيقة، إن مشى نمشي، وإن أحسنه واقفاً نقف، إذ نتحرك به وفيه وإليه. لا نملك قوة في ذاتنا، ولا هدفاً. إنه يعين الهدف ونقصه، وإلا كنا في الصحراء التي لا يبدو فيها هدف.

نحن لا نقدر أن نتبين الله هدفاً ما لم ننق أنفسنا من كل «نجاسة الروح والجسد». هذا تعبير كنسي نريد به تنقية الكيان كله. إن لم نبغ ذلك ليست لنا مسيرة إلى الله، أي نبقي بلا كيان سليم. صبح أن الرؤية تنزل علينا من فوق، من حيث هي نعمة، ولكن لا تتحول إلى فعل إن لم نسلّم للرب بلا تحفظ.

بلا فهم إلهي لكيانك من جهة، وبلا إرادة لإسلامه لله، لا طريق لك إلى ربك. أنت في التيه. ويبدأ السير عندك إذا دمعك ربك بحبه، وأخذ بيدك إلى الصالحات الباقيات. كل

عقدة، إذ ذاك، تنفك. ليس المهم فقط أن نحاول فكّ عقدك على طريقة التحليل النفسي الحديث. دع الله يفكّ لك عقدك، وهذا يبدأ عندك، بحبك للرب، وارتمائك في حضنه الأبوي.

بعد ذلك تبدأ المسيرة.

الموضوعات التي عالجتها مجلة المحجة

صفحة	الموضوعات التي عالجتها مجلة المحجة	الموضوعات التي عالجتها مجلة المحجة
0	The Philosophy of Mullā Ṣadrā	فلسفة الملا صدرا
1	Mysticism and Gnosticism	التصوف والعرفان
2	Religion and Culture: a Philosophical, Epistemological Perspective	الدين والثقافة من منظور فلسفي معرفي
3	Religious Pluralism: Epistemological Points of View, Islamic and Christian	التعددية الدينية - وجهات معرفية إسلامية ومسيحية
4	Contemporary Islamic Philosophical Trends	اتجاهات الفلسفة الإسلامية المعاصرة
5	Faith and the Will to Belief	الإيمان وإرادة الاعتقاد
6	Hermeneutics	الهرمنوطيقا
7	Ethics and Religion	الأخلاق والدين
8	Philosophy of Religion	فلسفة الدين
9	The Language of Religion I	لغة الدين ١
10	The Language of Religion II	لغة الدين ٢
11	Religion and Secularism	الدين والعلمنة
12	Religious Knowledge: the Dialectic of Reason and Intuition	المعرفة الدينية: جدلية العقل والشهود
13	Religion, Art and Mysticism	الدين، الفن والتصوف
14	The Problem of Evil in Philosophy, Religion and Sociology	إشكالية الشر بين الفلسفة والدين والاجتماع
15	Judaism: Religious Schools, Intellectual Trends	اليهودية: مدارسها الدينية، وثقافتها الفكرية
16	On the Philosophy of Jurisprudence: the Aims and Intentions of Shari'a	في فلسفة الفقه: مقاصد الشريعة وأهدافها
17	Religious and Philosophical Thoughts on Death and Beyond	تأملات دينية وفلسفية في الموت وما بعده
18	Man in the Islamic Theistic System	الإنسان في نظام التوحيد الإسلامي

الموضوعات التي عالجتها مجلة المحجة

19	Religious Dialogue	الحوار الديني	١٩
20	Time	الزمن	٢٠
21	The Return of Metaphysics	عودة الميتافيزيقا	٢١
22	Eschatology	المعاد بين رمزية الدلالة والدين	٢٢
23	The Body, Sacred & Profane	الجسد (المقدس والمدنس)	٢٣
24	Faith	الإيمان	٢٤
25	Revelation	الوحي	٢٥
26	Human Nature [1]	الطبيعة البشرية [١]	٢٦

List of Transliterations

	al-	ال-
ā	Ā	ا / آ
ī	Ī	ي
ū	Ū	و
i	i	ي
u	u	و
a	a	ا

ء	ء	ء
ب	B	ب
ت	T	ت
ث	Th	ث
ج	J	ج
ح	H	ح
خ	Kh	خ
د	D	د
ذ	Dh	ذ
ر	R	ر
ز	Z	ز
س	S	س
ش	Sh	ش
ص	Ṣ	ص
ض	Ḍ	ض
ط	Ṭ	ط
ظ	Ẓ	ظ
ع	ع	ع
غ	Gh	غ
ف	F	ف
ق	Q	ق
ك	K	ك
ل	L	ل
م	M	م
ن	N	ن
ه	H	ه
و	W	و
ي	Y	ي
ة	ah	ة

is through baptism that our imitation of Jesus becomes most perfect. Accordingly, Jesus is reflected within us, and we acquire the *şibghah* (hue) of God, as it occurs within us and renders us divine.

Key terms: Baptism; resurrection of Jesus; logos; *al-Ittikhādh* (to be taken by); iconography.

SEMINAR

Introduction

Nader El-Bizri

American University of Beirut

Şibghah (Hue) in Islam

Shafik Jaradi

Sapiential Knowledge Institute – Beirut

The *fiṭrah* engrained in human beings has the best of *şibghahs* (baptism; color; hue). It is this *şibghah* of God that bears witness to the origin of man, an origin of purity and righteousness. Human beings, however, by virtue of their volition, are open to countless courses of choice that may drive them away from the right path (*aş-Şirāt*), risking the closure of the heart, rather the substitution of the baptized heart for a sealed (*maṭbūʿ*) heart, a heart baptized by Satan who got totally engrossed in his 'Anā ("I"). Those who openly deny the belief in God, but whose hearts are open to mercy and communication with others, are, as a matter of fact, closer to the baptism of God than any other, for the crux of the matter is the race towards the good (*istibāq al-khayrāt*).

Key terms: "Şibghat-Allāh"; identity; *al-Fiṭrah*; *al-Qalb* (heart).

Baptism and *Şibghah*

George Khodr

Greek Orthodox Church of Antioch

The Christian system is based on a combined human-divine complex which we dub a "secret" as it is a union of image and symbol, a union of tangible and intangible. This is so because of the unique standing of embodiment within this system. If the perfection of Christ lies in his encompassing the divine and human natures at once, our own perfection, then, lies in imitating him. And whereas the whole universe became hued with God—through water and blood—upon the death of the Savior, then the baptism of Jesus in the Jordan River is an image of this original baptism. It

Human Nature: Justice versus Power*Noam Chomsky vs. Michel Foucault*

Trans. Ali Yusef & Mohammad Ali Jaradi

While language and discourse form the starting point in the debate between Chomsky and Foucault concerning human nature, the main concerns pertain to the political implications inherent in the various conceptions of this nature. And while Foucault was skeptical as to how “scientific” the notion of nature is—it is, to him, more of an epistemological indicator used to delineate the various types of discourse, whether in theology, biology, or history—Chomsky, conversely, sees no choice but to embrace a system of rules that guide our individual, social, and intellectual behavior. He locates these rules within the mind—or human nature—thus indicating his firm belief in innate organizing principles. As for Foucault, as he emphasizes the inevitability of historical determinisms, he affirms the need for rules, yet he locates these outside the mind, in the realm of human practices, whether economic, psychological, social, or technical.

Key terms: Human nature; scientific progress; creativity; freedom and limitation; knowledge and power.

The Ethics of Discussion in Habermas: A Human Nature Perspective

Wafaa Shaaban

The Lebanese University – Beirut

With contentions against transcendentalism, Habermas proceeds from the actual social context to put forth a moral philosophy grounded in discussion as a pretext to the restoration of human nature. Along these lines, he aims at proposing a solution for the problem of reason with a view of studying the conditions of possibility for the social individual, without straying from the perspective of the modern understanding of the world. Habermas holds that the solution is in curbing instrumental reason by rendering it communicative. He thus directs his project toward reformulating the communicative relation between individualism and social life, upholding reason and respecting freedom, on one hand, and preserving universality and practicality, on the other, through what he terms “the ethics of discussion.”

Key terms: Jürgen Habermas; human nature; rationality; discussion; Frankfurt school; ethics; communication; argumentation.

References

Alan Ryan, “Habermas ’Aw Quwwat at-Tafkīr al-’Ījābī,” trans. Khālid al-’Akārī, *Abwāb* 33 (Dār as-Sāqī, 2003).

’Alā’ Ṭāhir, *Madrasat Frankfurt Min Horkheimer ’Ilā Habermas* (Beirut: Manshūrāt Markaz al-’Inmā’ al-Qawmī).

J. Habermas, *connaissance et intérêt* (Paris: Tel Gallimard, 1979).

_____, *de l’éthique de la discussion* (Paris: Flammarion).

_____, *Logique des sciences sociales et autres essais* (Paris: Puf, 1987).

_____, *Morale et communication* (Paris: Champs-Flammarion, 1999).

_____, *Théorie de l’agir communicationnel* (Paris: Fayard, 1995).

Y. Cusset, *Habermas, l’Espoir de la discussion* (Paris: Michalon, 2001).

S. R. Bhatt, "Nyaya Vaisesika," in B. Carr and I. Mahalingam (eds.), *Companion Encyclopaedia of Asian Philosophy* (London: Routledge and Kagan Paul, 1997).

The Laws of Manu, Sacred Books of the East, trans. G. Buhler, ed. M. Müller (New Delhi: Aryan Books International, 1993).

The Nyaya Sutras of Gautama, trans. G. Jha, 2nd edn. (New Delhi: Motilal Banarsidass, 1984).

Human Nature in Hinduism

Ahmad Majed

Sapiential Knowledge Institute – Beirut

The soul (Atman) constitutes the very essence of human nature and is analogous to the supreme soul of Brahman. As such, it is simple and cannot be grasped by the sensory organs or through mental analysis. Religious experience, alone, allows for arriving at that primordial constituent in every human being. Thus constituted, the soul dwells in the human heart, attempting to revitalize the elements that lead to redemption through resemblance of its origin, and unity with it. When man is heedful of the purity of his primordial nature, he unites with Brahman, and arrives at the state of peace of mind and soul. This does not suggest renouncing the world, or somehow fleeing from it altogether, but rather stands for organizing the world through a set of conciliatory and ethical actions, far removed from any personal advantage or profit, but based on an element of harmony that enables man to reach his very pure origin.

Key terms: Human nature; Hinduism; Atman; Avidaya; knowledge; salvation; subject and object.

References

'Alī Zay'ūr, *al-Falsafah fī al-Hind* (Beirut: Mu'assasat 'Izz ad-Dīn li-aṭ-Ṭibā'ah w-an-Nashr, 1993).

J. Koller, *al-Fikr ash-Sharqī al-Qadīm*, trans. Yūsuf Ḥusayn, ed. 'Imām 'Abd al-Fattāh 'Imām (Kuwait: al-Majliss al-Waṭanī li-ath-Thaqāfah w-al-'Ulūm w-al-Funūn w-al-'Ādāb, 'Ālam al-Ma'rifah's edn., vol. 199, 1995).

J. R. Ballantyne, *The Sankhya Aphorisms of Kapila* (South Carolina: BiblioBazaar, 2009).

Katha Upanishad, ed. and trans. M. Müller (New Delhi: Aryan Books International), part II, vol. 15.

L. N. Chaturverdi, *The Teachings of Bhagavat Gita* (New York: Sterling Publishing, 1991).

M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses* (Paris: Payot, 1978).

R. Garbee, "Sankhya," in J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religions and Ethics* (New York: T&T Clark), vol. XI.

S. F. Muni, *Yoga* (New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2006).

Natural Theology and the Existential Knowledge of God:

Revelation in Rudolf Bultmann's Theology

Antoine Fleyfel

Université Catholique de Lille – France

While philosophical and theological currents, Christian and non-Christian, speak extensively about natural theology, viz. the knowledge of God through creation or mind, Rudolf Bultmann, against this trend, stresses his opposition. Bultmann, still faithful to the reformist, Martin Luther (1483-1546), formulated his theology under the influence of Martin Heidegger's (1889-1976) existential philosophy, while firmly adhering to a dialectical theology. He held that man could hardly know God by virtue of his own capacity, or through the observation of nature and history, for both carry the trait of rebuffing God. Rather, God discloses Himself in the very being of man, and through his [man's] own special historicity (*Geschichtlichkeit*).

Key terms: Rudolf Bultmann; dialectical theology; natural theology; human nature; revelation; faith; trust; hope.

References

R. Bultmann, "Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament," in *Glauben und Verstehen* (Tübingen: Mohr, 1960).

John Locke, *Risālah fī at-Tasāmuḥ*, trans. 'Abd ar-Raḥmān Badawī, 1st edn. (Beirut: Dār al-Maghrib al-'Islāmī, 1988).

Human Nature and the *Maqāṣid* of Political Sociality*Hasan Jaber*

The Lebanese University – Saida

Society—political constraints considered—is the vessel wherein human nature dwells. The fact that the *fuqahā'* (jurisprudents) overlooked the significance of human sociality (*ijtimā'*), in addition to lacking any clear vision as to the *Maqāṣid* (purposes; objectives) of the vicegerency (of man), adversely affected the uncovering and codification of the integrative pathways (of human perfection) prescribed by the Qur'ān. The prescribed integrative track is complicated at both levels, the material and the spiritual, and human nature is inherently transcending (material and spiritual restraints), even illusive and uncontainable. As such, the legislative Qur'ānic approach needs to be correspondingly sophisticated so as to surmount material and spiritual impediments, while preserving human freedom necessary to deal with incessantly impending tests and trials (*balā'āt*), and furnishing the grounds for the proper socio-political conditions that would prevent political restraints—as necessary as these are—from hampering the fulfillment of man's potentials.

Key terms: Human nature; human sociality; *maqāṣid al-Qur'ān*; *al-ḥiṣṣah*; trials; will; liberty.

References

Baruch Spinoza, *Risālah fī al-Lāhūt w-as-Siyāsah*, trans. Ḥasan Ḥanafī, 4th edn. (Beirut: Dār aṭ-Ṭalī'ah, 1997).

Immanuel Kant, *Naqd al-'Aql al-'Amalī*, trans. Ghānim Hanā, 1st edn. (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabiyyah, 2008).

'Ibrāhīm b. Mūsā ash-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī 'Uṣūl al-Fiqh*, part II (Beirut: Dār al-Ma'rifah), vol. II.

Al-'Imām 'alī b. 'Abī Ṭālib, *Nahj al-Balāghah*, Bāb al-Ḥikam.

Jean-Jacques Chevallier, Thomas Hobbes, *Tārīkh al-Fikr as-Siyāsī*, trans. Muḥammad 'Arab Ṣāṣilā, 4th edn. (Beirut: al-Mu'assasah al-Jamī'iyyah li-ad-Dirāsāt w-an-Nashr, 1998).

Jean-Jacques Rousseau, *Fī al-'Aqd al-Ijtimā'i 'Aw Mabādi' al-Qānūn as-Siyāsī*, trans. 'Abd al-'Azīz Labīb, 1st edn. (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabiyyah, 2011).

Human Nature Beyond-the-Concept:

An Inquiry into the thought of Hans Urs von Balthasar

Fadi Abdel-Nour

Université de Montréal – Canada

By and large, most thinkers tend to approach the concept of human nature using generalized and inflexible terms, without taking into account man's deep rootedness in history and in the body. Accordingly, by what means can we attempt an inquiry that together takes into possession being and becoming to keep man open to both the earthly and spiritual worlds on the basis of love? In what ways is this possible through the gestalt that manifests itself as a secret, so that the concept overcomes the vacuity of its content through the dynamism of the beyond-the-concept?

Key terms: Hans Urs von Balthasar; human nature; gestalt; the secret; the part and the whole; love; decency.

References

- H. U. von Balthasar, *A propos de mon œuvre Traversée* (Bruxelles: Lessius, 2002).
- _____, *De l'intégration: Aspects d'une théologie de l'histoire* (Paris: DDB, 1970).
- _____, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui* (Paris: DDB, 1958).
- _____, *La Dramatique divine, Tome II : Les personnes du drame, vol. 2 , Les personnes dans le Christ* (Paris: Lethielleux, 1988).
- _____, *La Théologique, vol.1: Vérité du monde* (Namur: Culture et Vérité, 1994).
- _____, *L'amour seul est digne de foi* (Paris: Aubier, 1966).
- J. Ellul, *Le bluff technologique* (Paris: Hachette, 1988).
- L. Feuerbach, *Essence du christianisme* (Paris: Librairie internationale, 1864).
- M. Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–1950* (London: Heinemann, 1973).
- N. Kompridis, *Critique and Disclosure: Critical Theory between Past and Future* (Massachusetts: MIT Press, 2006).

Philosophical Reflections on Human Nature through Contemplating the Interpenetration of the Other in the Self

Nader El-Bizri

American University of Beirut

The self regards itself *directly* in the context of its becoming, and *indirectly* (reflectively) through regarding mankind in general. This phenomenological apprehension benefits from the capabilities of language, the Arabic language in particular, in order to reveal the uniqueness of the self, in light of its ability to function as both the seer and the one who is seen at once, as it discerns the effect of the other amid its very self. The other is intertwined with the self, not merely its symptom, but an existential component thereof. The self is indebted to the other that fills in its emptiness. In displaying its indebtedness, moreover, the self gathers itself, overcoming its egoism and liberating itself from heedlessness.

Key terms: Human nature; the self and the other; intentionality; corporeality; death; remembrance; heedlessness and forgetfulness.

Muḥammad ‘Alī at-Tahānawī, *Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn*, ed. Rafīq al-‘Ajām, 1st edn. (Beirut: Maktabat Lubnān Nāshirūn, 1996).

Rafīq al-‘Ajām, *Mawsū‘at Muṣṭalahāt at-Taṣawwuf al-‘Islāmī*, 1st edn. (Beirut: Maktabat Lubnān Nāshirūn, 1999).

Sergio Muravya, *Lughz al-‘Aql*, trans. ‘Adnān Ḥasan (Damascus: Manshūrāt Wizārat ath-Thaqāfah, 2002).

Şabri Khalil Khayrī, “Maṣḥūm ash-Shakḥsiyyah bayn-al-‘Ilm w-al-Falsafah,” retrieved from: drsabrikhalil.wordpress.com.

Şadr ad-Dīn ash-Shīrāzī, *al-‘Asfār al-‘Arba‘ah* (Qum: Maktabat al-Muṣṭafā).

_____, *al-‘Asfār al-‘Arba‘ah*, 3rd edn. (Beirut: Dār ‘Ihyā’ at-Turāth al-‘Arabī, 1981).

_____, *al-Mabda’ w-al-Ma‘ād*, preface and ed. by Jalāl ad-Dīn al-‘Āshtiyānī (Tehran: ‘Intishārāt-e ‘Anjuman-e Falsefeh, 1354 H.S.).

_____, *ash-Shawāhid ar-Rubūbiyyah*, 2nd edn. (Beirut: Mu’sassat at-Tārikh al-‘Arabī, 1982).

Tawḥīd al-Mufaḍḍal, 3rd edn. (Qum: Maktabat ad-Dāwiri).

Man through Nature, Personhood, and *Fiṭrah**Hasan Badran*

Sapiential Knowledge Institute – Beirut

Man, according to the mainstream logical tradition, is a “growing, animate, intentional, rational body.” This definition grasps the most important elements that have occupied philosophical and scientific thought, previously and at present, inasmuch as they constitute the basic components of human nature in view of the material and spiritual dimensions proceeding from the sentiment, will and consciousness of man. This view holds in spite of differences, in terms of standards and norms, as to whether to include all the aforementioned elements, or to how they relate or interconnect. When interpreting the human being, there remains a tendency, however, to overlook its universal character by judging man, merely, as person, a perspective that transforms man into a set of conditions, typically described as the human condition. This perspective, however, fails to capture the deep foundations that ground the human substructure wherein the primordial motives dwell.

Key terms: Human nature; *al-fiṭrah*; personhood; soul and body; preparative and existential causes; Muḥammad ‘Alī ash-Shāh ‘Ābādī.

References

‘Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad ‘Aḥmad* (Beirut: Dār Ṣādir).

Al-‘Allāmah al-Majlisī, *Biḥār al-‘Anwār*, ed. Muḥammad Bāqir al-Bahbūdī, 2nd edn. (Beirut: Mu’assasat al-Wafā’, 1983).

Al-Fayḍ al-Kāshānī, *‘Ayn al-Yaqīn*, ed. Fāliḥ al-‘ubaydī, 1st edn. (Beirut: Dār al-Ḥawrā’, 2007).

Ash-Sharīf al-Jurjānī, *at-Ta’rifāt* (Beirut: Maktabat Lubnān, 1985).

Hasan Hasan Zādeh al-‘Āmulī, *‘Uyūn Masā’il an-Nafs* (Tehran: Mu’sassat ‘Intishārāt-e ‘Amīr Kabīr, 1371 H.S.).

J. P. Sartre, *Ta’ālī al-‘Anā Mawjūd*, trans. Ḥasan Ḥanaḥ, 1st edn. (Beirut: Dār at-Tanwīr, 2005).

Maḥmūd Zaydān, *Fī an-Nafs w-al-Jasad* (Dār al-Jāmi’āt al-Miṣriyyah).

Mīrzā Muḥammad ‘Alī ash-Shāh ‘Ābādī, *Rashaḥāt al-Biḥār*, 1st edn. (Beirut: Dār al-Ma’ārif al-Ḥikmiyyah, 2010).

As-Sayyid Mahdī b. as-Sayyid Murtaḍā aṭ-Ṭabāṭabā'ī an-Najafī (Baḥr al-'Ulūm), *Risālat as-Sayr w-as-Sulūk*, comm. by Muḥammad al-Ḥusayn al-Ḥusaynī aṭ-Ṭahrānī, trans. 'Abd ar-Raḥīm Mubārak, 1st edn. (Beirut: Dār al-Maḥajjah al-Bayḍā', 1422 H.).

Ḥasan Ḥasan Zādeh al-'Āmulī, Sarḥ al-'Uyūn fī Sharḥ al-'Uyūn, 2nd edn. (Qum: Markaz-e 'Intishārāt-e Daftar-e Tablighāt-e 'Islāmī, 1421 H.).

Ibn Bājah, *Tadbīr al-Mutawahḥid* (Tunisia: Sarās li-an-Nashr, 1994).

Kamāl al-Ḥaydarī, *Buḥūth fī 'Ilm an-Nafs al-Falsafī*, reported by 'Abd-Allāh al-'As'ad, 3rd edn. (Qum: Dār Farāqid li-aṭ-Ṭibā'ah w-an-Nashr, 2005).

Muḥammad b. an-Nu'mān (ash-Shaykh al-Mufīd), comm. by 'Alī Akbar Ghaffārī, index by as-Sayyid Maḥmūd az-Zarandī al-Maḥramī (Qum: Manshūrāt Jamā'at al-Mudarrisīn fī-al-Ḥawzah al-'Ilmiyyah, 1414 H.).

Muḥammad Bāqir al-Majlisī, *Biḥār al-'Anwār*, 1st edn. (Beirut: Dār at-Ta'āruḥ li-al-Maṭbū'āt, 2001).

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, ed. Ḥusayn al-'A'lamī, 1st edn. (Beirut: Mu'assasat al-'A'lamī li-al-Maṭbū'āt, 1997).

Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī-al-'Asfār al-'Aqliyyah al-'Arba'ah*, comm. by Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'ī, 4th edn. (Beirut: Dār 'Ihyā' at-Turāth al-'Arabī, 1990).

Murtaḍā al-Muṭahhari, *al-Insān al-Kāmil*, 3rd edn. (Beirut: Dār ar-Rasūl al-'Akram, 2012).

Ni'mat-Allāh al-Jazā'irī, *an-Nūr al-Mubīn fī Qaṣaṣ al-'Anbiyā' w-al-Mursalīn*, 2nd edn. (Beirut: Dār al-'Adwā', 2002).

Samīr Khayriddīn, "aṭ-Ṭabī'ah al-'Insāniyyah: Muqārabah Qur'āniyyah Falsafiyyah," *al-Maḥajjah* 26 (Beirut: Dār al-Ma'ārif al-Ḥikmiyyah, 2013).

Sharḥ al-Muṣṭalahāt al-Falsafiyyah, prepared by Qism 'Ilm al-Kalām fī Majma' al-Buḥūth al-'Islāmiyyah, 1st edn. (Tehran: Majma' al-Buḥūth al-'Islāmiyyah, 1414 H.).

EDITORIAL

Mahmoud R. Youness

 (3-10)

SPECIAL ISSUE: HUMAN NATURE [2]

"I"... The Human Being

Shafik Jaradi

 (11-26)

Sapiential Knowledge Institute – Beirut

The decision of assigning a vicegerent on earth led to deep division in the heavens, a division between angels who desired earth in the image of heaven, and Satan who was unable to adapt to the universal meaning implicit in human nature (*fiṭrah*). Pursuant to its vicegerency, mankind formulates history and cultivates the earth wherein, as per the divine will, experiences, trials and hardships are amply animated, requiring an admixture of the holiness of the impeccable and the Satanism of corruption. Man, who was provided knowledge of the Names, universal and particular, moves responsibly, driven by his isthmic nature (*ṭabī'ah barzakhiyyah*) that arises from the material world of impressions, and transcends towards worlds that outstretch as far as the levels of Being extend.

Key terms: Human nature; symbolism; "meta-theology of knowledge"; aṭ-Ṭabāṭabā'ī; *al-Ḥamd* (praise); pain.

References

A. Lalande, *Mawsū'at Lalande al-Falsafiyyah*, trans. Khalil 'Aḥmad Khalil, 2nd edn. (Beirut-Paris: Manshūrāt 'Uwaydāt, 2001).

'Abd al-Karīm al-Jilī, *Marātib al-Wujūd*, ed. Badawī Ṭāha 'Allām (Cairo: Maktabat al-Jundī).

Al-'Imām 'Alī b. 'Abī Ṭālib, *Nahj al-Balāghah*, comm. by Ṣubḥī aṣ-Ṣāliḥ, ed. Fāris Tabrīzyān, 4th edn. (Qum: Mu'assasat Dār al-Hijrah, 1427 H.).

Al-'Imām 'Alī b. al-Husayn (as-Sajjād), *'Aṣ-Ṣaḥīfah as-Sajjādiyyah: ad-Dirāsah as-Sanadiyyah, al-Bibliyūghrafyā, an-Naṣṣ*, prepared by Samīr Khayriddīn, Muḥammad Ḥusayn Ḥakīm and 'Aḥmad Mājid, 1st edn. (Beirut: Dār al-Ma'ārif al-Ḥikmiyyah, 2006).

similar concerns, Wafaa Chaaban studies Habermas' attempt to retrieve human nature from the control of instrumental reason through what he calls "the ethics of discussion."

To conclude the file, we offer a translation of the (first part of the) celebrated Chomsky-Foucault debate on human nature,⁴¹ a debate which swiftly goes on from science, to history, to language and politics, by virtue of the encyclopedic nature of the two philosophers.

The special issue also includes the papers delivered by Shafik Jaradi and Georges Khodr at a common lecture organized by the Sapiential Knowledge Institute and the Anis Makdisi Program in Literature at the American University of Beirut. The lecturers addressed baptism and *Ṣibghah* (Hue) in Islam and Christianity.

Mahmoud R. Youness

41 Part II will be published in the coming issue.

a notion (Care) which is ethical at heart.

The fact that Care and meaning issue from the same root in the Arabic language has occasioned our consideration of the causal constitution of the world in the manner depicted above. Language, after all, is the storehouse of signs leading to the intimate secrets of the world. Likewise, it seems that language is implying, in the not so coincidental convergence of meaning and sufferance (*mu'ānāt*) on one root, that no path exists to meaning, to living and understanding, save through sufferance. It is enduring existential elation, bearing agony, so as to sustain questionality,³⁸ and persevere the imperatives of striving towards the Real. This is the essence of the philosophy of *balā'* (testing)—“We will surely test you”³⁹—operating in a world that is ethically grounded, to the extent that *the profusion of evils in it does not rid it of meaning; it rather makes meaning possible through sufferance*.

Anyhow, *al-Mahajja* will be directing its attention to this ethical connection in the coming two issues,⁴⁰ and perhaps it is worth reconsidering some old questions in this new light.

The Issue

Shafik Jaradi examines the symbolism of human nature, in the sense that, being isthmic, it comprises universality and particularism at once, and can, as such, inhabit the earth, and formulate history, by virtue of the responsibility given it through vicegerency. Hasan Badran studies what he considers to be a suspended nature in human beings, a nature comprising in its *fiṭrah* the seeds that allow it to actuate its reality, and set its face (on religion).

Nader El-Bizri proposes, while benefiting from the resources of the Arabic language, a phenomenological reading of human nature, of the agency of the other in the self, and of the self's indebtedness to the other. Fadi Abdel-Nour examines the theological system of Hans Urs von Balthasar, harnessing his allusions about God, the Gestalt, and the secret, to suggest a meta-conceptual approach to human nature. In his paper, Hasan Jaber emphasizes the need to readdress political society, in Islamic thinking, in the light of the Qur'ānic *Maqāṣid* attentive to the complex composition of man's path to perfection.

This is while Antoine Fleyfel endeavors to expound Rudolf Bultman's theology which denies the capacity of human nature, on its own, through contemplating history or nature, to know God. Revelation from without is necessary if we were to know God. Ahmad Majed tackles the diverse perspectives, in Hinduism, into human nature considered alienated at this point. In a different vein, yet with

38 See, “Editorial,” *Al-Mahajja* 26, op. cit.

39 See, *Sūrat al-Baqarah* (The Heifer), 2, v. 155; *Sūrat Muḥammad*, 47, v. 31.

40 Issue 28: Moral Philosophy; Issue 29: Value Theory.

is an agent through Care (*fā'il bi-al-'ināyah*), i.e. “whose deed follows [proceeds from] his knowledge of the virtue of the deed itself, and his knowledge of the virtue of the deed suffices to make him do it, without any intention additional to his knowledge,”³³ or else this will lead to composition, and multiplicity, in his Divine Essence. In his *'Asfār*, Mulla Sadra articulates this point as such: “One of these types (of agent) is the agent by care,³⁴ whose source of agency, and the cause of his action, and the reason for it to arise, is but his knowledge of the order of act, and his bountifulness, nothing more in terms of affairs superadded to knowledge itself.”³⁵

The horizon now made open is quite stimulating. It allows for a highly variegated discussion, but I'll stick to a few general comments—so as not to set a new record in the size of journal editorials. I shall attend to the possibilities made available by this “clearing” on another occasion,³⁶ especially in the light of Ṭabāṭabā'i's objections (to Sadra's notion of *'ināyah*), which cannot be taken lightly as he is the most important grandmaster in Sadra's school, and in the light of Mulla Sadra's preferring to characterize God's agency as through Care rather than through *riḍā* (satisfaction), i.e. “whose knowledge of his essence, which is equal to his essence, is the cause of the existence of things.”³⁷ This is to say that God is inclined—figuratively speaking—in his creating the world, towards the aspect of goodness in the world, rather than towards Himself. There might not be any incongruity between the two “inclinations.” It is a matter of quiddity. But the shift in the angle of vision inevitably effects a change in what is viewed. This is very consequential as to our understanding of the world.

The term (*'ināyah*) itself expresses a sort of relation to the world which is far from being mechanical; it is rather grounded in the first love which pervades, subsequently, all the corners of Being. It is what gave nature its agency, and motivated its potentialities, and laid its laws, and bestowed meaning upon its orientedness; how would it conflict with it then? This is actually the meaning of our hint, in the previous editorial, to the non-conflicting relationship between ontology and ethics, and the invitation to attend to ethics—in the foundational sense—so as to *understand the world and live it*. God's Care, for the world and its things, gives the world a persisting ethical hue. The world has become grounded in

cit., p. 57-8, fn. 2 ('Āshtiyāni's commentary).

33 Ibid, p. 67.

34 Translated, by Amjad and Bozorgi, as agent by foreknowledge, or by favour, in *Divine Manifestations*, op.cit., p. 67. Intriguing enough, it allows for all these meanings.

35 *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, op. cit., part III, p.12. emphasis added.

36 M. Youness, “The Theory of Evolution: An Islamic Perspective; Part II: Care and Meaning,” *Theological Review*, forthcoming. This is the second part of an effort to understand evolution from an Islamic, philosophical, perspective: “The Theory of Evolution: An Islamic Perspective; Part I: Against Parsimony,” *Theological Review* 33 (2): 107-134.

37 *Divine Manifestations*, op. cit., p. 67.

is in the physical world, but it is mute as to why it fits there, or why it exists at all. It is, furthermore, blind as to the significance of the destinations taken by these existents. How could we have resigned teleological causality, or settled for material causation as being viable on its own?

Any question as to the specific composition of, say, a certain chair begets two answers. The one explains through materials and procedures, i.e. through “how” the carpenter contrived the said chair. Here, details, or explanatory data, are inexhaustible. The second of which is rather straightforward. Perhaps it sounds something like “so as to sit on it!” This second explanation bestows meaning upon the first, and grounds it. This is so because it is an explanation through the “aspect of goodness in things,” or through the aims behind which.

Likewise in the case of the world; there exists, in everything, and in the world as a whole, an aspect of goodness towards which everything, and the world as a whole, strives. The world is full of signs of it, but signs are revealed to those who attend. We’re mostly not attending. To affront the physical causal closure of the world is to undermine the grasp of instrumental reason.²⁹ It is to send the wrong message and open the doors to nonsense and to occult and fictitious explanations.

There exists, on the other hand, the opposite danger of indulging in the world of the invisible (*ghayb*), of not seeing in nature but a stained trace that needs to be redeemed. In the first case, man is but a stranger, fallen into this word (inadvertently perhaps). In the second, he’s no more than a variation on the theme of matter as it accidentally comes together. This is, Ibn Arabi would opine, strabismus (*al-ḥawal*).³⁰ One only circumvents it by supplementing the natural(istic) explanation, which proceeds from the bottom up, by a causal explanation which progresses in a top-down manner, i.e. it proceeds from the ends to explain the goings-on. Since we’ve been resorting to Mulla Sadra recurrently thus far, he labels this mode of causality, which proceeds from the telos to its implications, *al-‘ināyah* (roughly, care/solicitude/providence) or agency by *al-‘ināyah* (Care, as of now). To Mulla Sadra, Care is the name of the highest level of Divine Knowledge—“the knowledge of things which is His very Divine Essence”³¹—where the knowledge of universals is at once the knowledge of particulars, and the other way round.³² God, furthermore,

29 “Editorial,” *Al-Mahajja* 26, op. cit.

30 See, for instance, T. Izutsu, “*Al-Bunyah al-‘Asāsiyyah li-at-Talkir al-Mitāfiziqi fi-al-‘Islām* (The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam),” trans. M. R. Youness, *Al-Mahajja* 21 (Summer-Fall 2010): 141-163.

31 *Divine Manifestations*, op. cit., p. 53 (modified).

32 This is going by his convention of treating knowledge as an existential affair, and attributing existential judgments to it. “Know that knowledge like existence does not come under any category. It is one reality but different hierarchical degrees. In one degree it is absolute knowledge in which there is no trace of non-existence. In another degree it is knowledge of certain things and ignorance of other things. Since the essence of the Exalted Allah is the existence of everything in its most perfect way, He is knowledge of everything with no ignorance. His essence is the detailed knowledge of all things so that even a particle does not escape His knowledge. He knows His essence with a kind of knowledge that is general though He knows all in detail.” *Divine Manifestations*, op.

emphasize epistemology.

Naturalism is founded on two tenets: (1) the causal closure of the physical world and the (concomitant) self-sufficiency of matter; and (2) the commitment to the “scientific method” as the sole foundation of knowledge. As such, science does not only produce knowledge, rather it (metaphysically?) grounds it. This is carried out by examining the way science behaves, and simulating it afterwards. To this end, a specific scientific discipline is chosen as a basis for naturalization—Quine opted for (behavioural) psychology; nowadays, cognitive sciences and evolutionary theory seem to be philosophers’ favourite. The internal workings of this privileged science are scrutinised, and rules and procedures are derived that would be deployed in justifying knowledge produced elsewhere. The concern here is to *justify* the knowledge produced as being “scientific.”

Modern epistemology has been dominated by a single concept, that of justification, and two fundamental questions involving it: What conditions must a belief meet if we are justified in accepting it as true? and What beliefs are we in fact justified in accepting?²⁵

It is the Cartesian heritage again.²⁶

Anyhow, the naturalist program can be summed up as such: “*the criteria for justified belief must be formulated on the basis of descriptive or naturalistic terms alone, without the use of any normative or evaluative terms, whether epistemic or of any other kind.*”²⁷ Science provides the descriptive part of the deal.

However, knowledge and justified belief are inherently normative and cannot be reduced to a descriptive enterprise. This is in addition to the problem of circularity (how can we derive from a certain discipline, say, psychology, the norms according to which this very discipline is evaluated), which Quine was aware of, and could only suggest to put up with.²⁸ Anyhow, much of the opposition to naturalism—as pertinent as it is—issues from streams of thought that have no dispute with its basic premises (of the principality of matter and the causal closure of the physical world). What these physicalist, or materialist, streams fall short of is accounting for the presence of meaning in nature. I think we need a more radical stance. (Scientific) analysis could bring about an archival documentation of all that there

University Press, 2001), ch. 4. Even Avicenna was not safe from “naturalization.” See, J. McGinnis, “Avicenna’s Naturalized Epistemology and Scientific Method,” in S. Rahman, T. Street, and H. Tahiri (eds.), *The Unity of Science in the Arabic Tradition* (Springer Science+Business Media B.V., 2008), pp. 129-152.

25 J. Kim, “What is ‘Naturalized Epistemology’?” in *Epistemology, An Anthology*, op. cit., p. 301.

26 “Descartes’s epistemological agenda has been the agenda of Western epistemology to this day;” *ibid.* This is not to blame Descartes for all the predicaments of modern philosophy. The concern is with Cartesian philosophy as a general scheme that managed to define the basic questions, and the legitimate methods, in much of recent philosophy; Descartes might not have been a Cartesian in this sense.

27 *Ibid.*

28 “Epistemology Naturalized,” op. cit.

a body is none other than nature.”¹⁸ The self cannot be the principle of motion—the proximate principle of motion cannot be immobile—save through deploying nature.¹⁹ This is why Mulla Sadra’s definition of nature coincides with the common definition of the self/soul.²⁰

The question I find most intriguing, at this point, pertains to the implications of relinquishing any such notion as a separate or transcendent principle (proximate principle) of motion. If the principle of nature’s agency, i.e. the basis of its motion, orientedness and probing, is contained within nature itself, does this make nature self-sufficient in the sense of not needing a transcendent source, a source above motion and mutability?

Doubtless, Mulla Sadra affords us a novel and outstanding perspective into similar issues. Perhaps we are yet to foster the tools that allow us to properly engage it, for it actively challenges our intuitions that have been sharpened by worldviews derived from the philosophies of hard dualisms and solid substances. In Sadra’s system, nature is fluid and mutable, substances are renewable, everything is but one continuous, ordered, ascending existence, whose composite unity is a sign of personal unity. Such a late confession of the creative capacities of nature has embarrassed traditional and theological structures of thought, and animated later trends, which subscribe to reductive, or appropriative, philosophies, to fully identify reality with nature, and censure any resort to explanation beyond its turf.

This is why naturalism is pervasive nowadays.²¹ It is more of an upgraded—domesticated perhaps—version of positivism, although it accepts its basic premises (the principality of matter, for instance). In the words of Jaegwon Kim, “if contemporary analytic philosophy can be said to have a philosophical ideology, it undoubtedly is naturalism.”²² Naturalism definitely has its roots in earlier modes of philosophizing, but Quine’s paper, “Epistemology Naturalized,”²³ defines a major point of departure for the “naturalization” programs that “abound everywhere, in theory of knowledge, philosophy of mind, theory of meaning, metaphysics, and ethics”²⁴—especially in light of the recent tendencies, in western philosophy, to

18 *al-Hikmah al-Muta’aliyah*, op. cit., p. 66.

19 *Ibid.*, p. 65.

20 “The soul is the first perfection of natural body, whose powers can be deployed (by the soul) as intermediaries, and is potentially alive.” See, Ḥasan Ḥasan Zādeh al-’Āmulī, *Sarḥ al-’Uyūn fī Sharḥ al-’Uyūn*, 2nd edn. (Qum: Markaz-e ’Intishārāt-e Daftār-e Tablighāt-e ’Islāmī, 1421 H.), p. 11.

21 This is not to be understood as a result of Sadra’s system. The late appreciation of nature’s creative capacities is a result of many converging intellectual trends.

22 J. Kim, “The American Origins of Philosophical Naturalism,” *J. Phil. Res.* 28 (2003): 83.

23 See, W. V. O. Quine, “Epistemology Naturalized,” in *Epistemology, An Anthology* (Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2000), pp. 292-300.

24 “The American Origins of Philosophical Naturalism,” op. cit; S. Luper, “Naturalized Epistemology,” in E. Craig (ed.), *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy* (New York: Routledge, 2005), p. 721; D. W. Hands, *Reflection Without Rules: Economic Methodology And Contemporary Science Theory* (Cambridge: Cambridge

The philosopher goes on to say:

In the case of a concomitant of the external existence of a thing, instauration, according to the mode of external existence, does not pervade between the thing and that concomitant. The existence of motion is then an analytical accident of the existence of its (i.e. motion's) proximate agent. The proximate agent of motion must be fixed in terms of its quiddity, renewable in terms of its existence. You shall know that the proximate cause of each kind of motion is but nature, it is a substance which constitutes the body, and by virtue of which the body is realized. It is a first perfection for a natural body *qua* actually existent.¹⁴

In this quoted text, Mulla Sadra, pertinently, makes a distinction between the mode of external existence and that of mental (analytical) existence. While the mover (the body in motion) and its principle (of motion) are one and the same in the external world, by virtue of a single instauration, the mind analyzes this unity—fluid and undefined in the external world as it is—into two fixed entities, the mover and the principle—quiddities are as such (fixed and immutable) in any event. This does not entail that nature has no degree of stability in the external world. Rather, “the stability (immutability) of natures dwelling (being) in bodies is their very essential regeneration (mutability).”¹⁵ This might strike us as contradictory, but Sadra demonstrates by parallels: certain things, their potentiality is their very actuality (*hyle*), or their oneness is their very manyness (numbers), etc.¹⁶

This sort of stability, very much entwined with mutability, affords nature an identity. It is the provisional settlement whereby nature inhabits a certain (limited) destination.¹⁷ Ergo, Mulla Sadra describes such an identity as “accumulative (*tadrijiyyah*),” or “gradually unfolding (*mutarākhīyah*),” for it constantly receives the different forms by dint of its perpetual motion towards its destination (*wijhah*), and is, as such, continuously hued by shades of identity. No difference exists, in this affair, between forced motion, which governs all beings, and intentional motion, which is—or its distinctive degree, to be on the safe side—the courtesy of human beings. Accordingly, human identity is ever-provisional in the sense that it is always subject to intensification and diminution. This is why it was deemed such a nuisance by the standards of that philosophical method adamant at settling its question, once and for all, in its intensive struggle towards decisive certitude.

Now, as a final remark on the above quote, nature *qua* immutable is none other than the self/soul (*an-nafs*); “the self *qua* self is intellectual, *qua* associated with

¹⁴ Ibid, pp. 61-2.

¹⁵ Ibid, p. 63.

¹⁶ Ibid, p. 68.

¹⁷ See, “Editorial,” *Al-Mahajja* 26, op. cit.

at all times (unless they relinquish it by surrendering their will) the capacity to defy this course—within the lawful restraints of spatio-temporality, but sometimes even transcending these. In other words, the way human nature relates to nature in general is much more complex and dialectic than the relation between other specific natures and the general nature, due to the distinctive existential position of man. Human nature encapsulates all other specific natures. Once actuated in its perfection, it is as if the perfection of Being, or of beings, has took place. This is, once again, the significance of man being—once perfect in nature—the “face of God (*Wajh-Allāh*).” This is the point behind his distinction (*wajāhah*) before God, i.e. his being an entryway to God, at which threshold all the pathways of striving towards God culminate. This is as well what is meant by “microcosm,” or by “the universal man (*al-’insān al-kāmil*).”

These are, I gather, the significances of the understanding of human nature that I’ve expounded in the earlier editorial. Having dedicated two special issues to the notion of human nature, questions don’t seem to receding. It seems more judicious to confine the questions while hoping that the two issues will retain enough substance to sustain, or at least elicit, deep thinking as to the notion at hand. I’ve already hinted at the centrality of the ethical connection, and I would like to—forgive the lengthy endeavor—supplement it with yet another intimation. I would like, as well, to expand on the issue of the self-sufficiency of naturalistic explanations. The two issues are related, but I start with the epistemological question so as to set the proper context.

Mulla Sadra decides—in conformity with his notion of substantial motion, his identification of motion (*al-ḥarakah*) with the mover, or the moverhood (*mutaḥarrikiyyah*), and his verdict that time is the measure of motion, not its principle—that the proximate cause/principle (*mabda’*) of the soul’s/self’s acts, its specific movements, is not separate/transcendent,¹⁰ whether this motion is natural, coerced, or willful/intentional.¹¹ This said principle is nature, “because of which, the body seeks, through motion, its (nature’s) second perfections.”¹² As such, nature entertains second perfections for which end it deploys matter (the body) *with* which it exists.¹³ Moreover, it is itself the cause of this seeking (*ṭalab*). Again, this is what we intend when we assert that nature is the basis for orientedness, and its ever-provisional product.

10 Ibid, p. 48.

11 Ibid, p. 64. This is the case as well of natures other than the human, whereby the cause of motion is included therein. In other words, nature didn’t come by as a result of an instauration (*ja’l*), and then motion was added through another (instauration). Because motion is one of nature’s essential concomitants, and since instauration does not exist between a thing and its essential attributes, what we speak of here is one (act of) instauration. See, *ibid*, pp. 39–40.

12 Ibid, p. 49.

13 Human souls “the existence of which is not *in* matter, rather *with* matter;” *ibid*, p. 55; emphasis added.

sense that they can become anything. They are not unrestricted as to the possible “destinations.” Nor are they unopposed in characterizing, or electing, a destination and adhering to it. Rather, human nature, at this stage, would have been constrained by the imperatives of being born in a specific time and place, with all the relevant quaddities, some of which precede the event of birth itself. This is the source of what we call “character (or temper, or disposition: *ṭabʿ*; lit. something that is impressed),” or “specific nature,” out of which, each of us issues forth probing the various destinations, and assessing each in light of his, or her, (existential) share, which is represented in a specific, beforehand set, potentiality. It is the gift, or the capital, that we need to properly handle, knowing that it defines our aptitudes in terms of reason, imagination, attention, will, feelings and bodily composition. Yet, the absolute “orientedness,” latent in the original human nature, i.e. nature before being constrained by the spatio-temporal conditions of the birth event, still allows for transcending these conditions, or, if you will, transcending character.

Now, with a predetermined destination—there is no other way—man, gradually, retrieves the capacity to decide (to choose a destination), while still being governed, in a sense, by these first imperatives. These will always constitute the standpoint, or the background, but humans will retain the capacity to put them on trial, and transcend them. Such capacity wanes, or intensifies, depending on earlier decisions or investments of will. Mulla Sadra, in this regard, says: “actual powers [in man], some of which transpire through natural disposition (*ṭabʿ*) [already defined], some other through habit [i.e. through the repetition of unintended doings], some other through craft [i.e. through the deliberate pursuit, or practice, of specific actions], and still some other coincidentally [i.e. as a result of occurring at a junction with the general laws of nature wherein man’s position is always provisional].”⁸

The heart of the matter remains the distinctive human capacity to determine one’s destination (*wijhah*). This is not to deny choice outside the human realm. I would rather suggest prudence in this regard. After all, we do not have, for the sake of establishing human distinction, to evoke a disjointedness between human beings and the rest of creation. In general terms, though, humans differ by the breadth of their “orientedness horizon,” and in having a say—to go by the prudence injunction—in determining their destination. The decisive factor remains, however, the right choice of destination. *All beings are oriented towards*⁹ the Real (*al-ḥaqq*) by virtue of an actuating leaven, a catalyzer therein, i.e. nature inasmuch as it is a principle of motion. Human beings *fall within* this determinate course, inasmuch as they are engrained in temporality. Yet, inasmuch as they can choose, they retain,

8 Mulla Sadra, *al-Hikmah al-Mutaʿaliyah fi-al-ʿAsfār al-ʿAqliyyah al-ʿArbaʿah*, 4th edn. (Beirut: Dār ʿIhyāʾ at-Turāth al-ʿArabī, 1990), part III, p. 17.

9 Again, being “oriented towards,” does not merely amount to adopting a direction, it is the active movement in that direction as well.

Editorial

Human nature, then, is the basis for *orientedness*¹, and its ever-provisional product.² The horizon of orientedness, in human beings, corresponds to the entirety of existence—man, Mulla Sadra illustrates, resembles a synopsis, or an “abridged edition of [the] book [of existence] whose words are few but its meaning is complete.”³ This is in contradistinction to the other beings whose existential share is more restricted—unless they become human.⁴ This is I think the import of the declaration by the angels: “There is none among us but has a known place.”⁵

Yet, the comprehensiveness of human nature does not render it wholly unrestricted; “refinement [through reason] and liberation [through imagination] are the elements of human nature inasmuch as it is restricted, from a certain quaddity,⁶ and unrestricted (unqualified, absolute) from another,”⁷ namely, the quaddity of its destination (*wijhah*), or that of its originative principle (*mabdaʿ*)—they are, actually, one and the same. This sense of restrictedness makes nature defiant to idleness. As such, it is continuously adhering to a destination (in the best of conditions, it chooses its own; otherwise, a destination is chosen on its behalf), and striving towards it, resembling it as it proceeds.

Humans, however, do not set out with an absolute “orientedness,” in the

1 Shorthand for “orientedness towards (*tawajjuhiyyah*).” This is the basic element of human nature whereby it is unremittingly, actively, striving towards a specific destination (*wijhah*). The second basic element, more distinctive of *human* nature, is the capacity to choose the destination. This is the level shared by all humans. The other two elements pertain to human nature upon actuation, namely, to become the face of God (*Wajh-Allāh*), and to become, accordingly, the entryway into the Divine by virtue of the “distinction (*wajāhah*)” bestowed upon it at this stage; see, M. R. Youness, “Editorial,” *Al-Mahajja* 26 (Feb., 2013): 267-258. For the linguistic aspect of this analysis, see, *ibid.*, p. 263, fn. 6.

2 *Ibid.*

3 Mulla Sadra Shirazi, *Divine Manifestations: Concerning the Secrets of the Perfecting Sciences* (being a translation of *Al-Mazahir al-Ilahiyyah fi Asrar al-ʿUlum al-Kamaliyyah*), trans. F. A. Amjad and M. D. Bozorgi, foreword by D. B. Burrell (London: ICAS Press, 2010)

4 That is to say, their reality becomes human, in the sense of manifesting all the “divine attributes in an equal way.” See, *ibid.*, p. 44.

5 *Sūrat aṣ-Ṣaffāt* (The Ranged Ones) 37, v.164; *The Qurʾān, With a Phrase-by-Phrase English Translation*, trans. ʿAlī Qulī Qarāʾī, 2nd (revised) edn. (London: ICAS Press, 2005).

6 Roughly, an aspect, or a consideration, but inasmuch as it pertains, not to our mental depiction, but to the object itself; see, “Editorial,” *Al-Mahajja* 26, op. cit., p. 265, fn. 3.

7 *Ibid.*, p. 263.

*In the Name of Allah,
the All-beneficent, the All-merciful*

Al-Mahajja |
Issue 27 (2013)